Der christliche Glaube

nach den

Grundsäzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Sechste unveränderte Ausgabe.

Erster Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
Verlag von Georg Reimer.
1884.

Gso/2485

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jezt, eben weil ich sie nicht wieder abdrukken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieses Werk bei seinem ersten Erscheinen begleitete, verweile ich am liebsten bei dem Wunsche, mit welchem sie schließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch sich selbst, wo nicht, doch durch den Widerspruch, den seine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verständigung über den Inhalt unseres evangelischen Glaubens beitragen möge. Denn dieser Wunsch ist, Gott sei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterscheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologischen Publicum hervorgebracht und von dem Widerspruch den es erfahren hat, auf seinen Wahrheitsgehalt und wieviel auf seine Unvollkommenheiten zu rechnen ist. Dies wird erst die Sache selbst im weiteren Fortgang des jezt so kräftig aufgeregten Streites zeigen. Möge dieser nur in seinem sachgemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß

Gewaltsamkeiten, welche in der Kirche selbst geübt werden, das Feuer seien, in welchem sich am sichersten ausweise, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köstlichen Steinen. Denn so fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgschaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieser neuen Ausgabe habe ich mich im wesentlichen schon anderwärts*) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leser auch außer der Einleitung den Unterschied zwischen beiden Ausgaben bedeutender als sie erwartet hatten. Wie groß er aber auch sein möge, so ist doch kein Hauptsaz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu fassen ist mir, so sehr ich mich auch bestrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch schwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen selbst noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffte, wenn auch nicht kürzer, so werde doch manches deutlicher gefaßt sein und Mißverständnissen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meisten das Vertrauen gestärkt, daß die Zeit nicht gar fern sein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, so wie über manches immer noch verkannte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu

---

*) S. Dr. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 225 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

reden. Dann wird auch ein späterer von gleicher Ansicht angehender eine bei weitem kürzere Dogmatik schreiben können. Denn daß es solche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keinesweges, wenn ich gleich auf das bestimmteste gegen die Ehre protestiren muß, die man mir seitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an beiden fehlt, was hiezu gehört. Ich entsinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben so wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezwekkt, als sie anregend mitzutheilen, damit Jeder sie nach seiner Weise gebrauche. Nur in diesem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen sich nachsprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten undgewiß lezten Mal heraus. Denn sollte mir noch mehr Zeit vergönnt sein: so würde ich lieber noch über andere theologische Disciplinen wenigstens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der ersten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erste Glaubenslehre erklärte, welche mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei, so reiche ich diesen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hiesigen Landen vollzogenen Vereinigung anzusehen ist,

daß es einer dogmatischen Ausgleichung zwischen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieser Voraussezung auszugehen, sondern sie auch als einen feststehenden Grundsaz nach meinen besten Kräften durch eine freie und versöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realisiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß da die beiden Bände der ersten Ausgabe so sehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in diesen ersten hineingezogen habe, so daß diese äußere Veränderung mit der inneren Organisation des Ganzen nichts zu schaffen hat. Der zweite Band soll diesem ersten, wie ich wünsche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerstag nach Quasimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Inhalt

des ersten Bandes.

Der Glaubenslehre Erster Theil.

Der Glaubenslehre Zweiter Theil.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

§. 1. Diese Einleitung hat keinen andern Zwekk als theils die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, theils die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüßig sein, die Behandlung einer Disciplin mit einer Erklärung derselben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverständniß darüber mit Sicherheit vorausgesezt werden kann. Dies wiederum ist nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derselben sich nie ein Streit erhoben hat, theils wenn sie einem größeren wissenschaftlichen Ganzen angehört, welches sich überall auf dieselbe Weise begrenzt und gegliedert findet.

Was nun das erste anbetrifft: so können wir allerdings davon ausgehn, daß von der Dogmatik in den meisten christlichen Kirchengemeinschaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueberlieferung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es nun eigentlich sei, wodurch Säze christlich religiösen Inhaltes dogmatische werden, darüber möchte man schwerlich einverstanden sein. Eben so das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein in dasjenige Gebiet gestellt werden, welches wir durch den Ausdrukk theologische Wissenschaften bezeichnen. Aber man darf nur

die angesehensten unter den encyklopädischen Uebersichten dieses Faches vergleichen, um zu sehen, wie verschieden dasselbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Disciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, fassen, gegen einander stellen und abschäzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Uebersicht gegebene[1] Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift ist zu kurz und aphoristisch, als daß es nicht nöthig sein sollte, dem dort gesagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberschrift dieses Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden ist, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollständig, theils sind die einzelnen Bestandtheile selbst nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieser Theil der Einleitung seinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwikklung stufenweise fortschreitet, wird der Leser auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darstellung verwiesen werden. Es folgt übrigens hieraus von selbst, da das was der Erklärung einer Wissenschaft vorangeht, nicht zur Wissenschaft selbst gehören kann, daß alle Säze, welche hier vorkommen werden, nicht selbst auch dogmatische sein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — sofern die Natur des Gegenstandes Verschiedenheiten darin zuläßt, und auch dieses ist, wie die Sache selbst zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen sich allerdings am besten durch den Erfolg. Aber der günstigste Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leser mit beidem im voraus befreundet sind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Saz gleich in seinen mannigfaltigen Beziehungen zu überschauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abschnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organisirter Werke, die sonst nur verwirren müßte, kann unter dieser Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verschiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die sein, welche mit einer bestimmten Auffassungsweise des Begriffs der Dogmatik so zusammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, sie nicht mehr Plaz

---

[1] Kurze Darstellung, S. 56. §. 3.

finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwischen denen man wählen kann, auch wenn man von derselben Erklärung ausgeht.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

---

§. 2. Da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden was sie ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständiget hat.

Anm. Vgl. Kurze Darstellung Einleit. §. 1. 2. 5. 22. 23. 1. Theil. Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erster Abschn. §. 1. 3. Sacks Apologetik. Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdrukk theologische Disciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der ersten angezogenen Stelle entwikkelt ist. Hieraus folgt schon, daß diese Glaubenslehre sich völlig von der Aufgabe lossagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden sollte, ohnerachtet sie in derselben nicht eigenthümlich entstanden sind, oder auch in denen die Säze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen. Denn was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinschaft.

2. Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschikken, um diesem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derselben sein und leisten soll: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche

überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben soll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Das eigenthümliche der christlichen kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empirisch aufgefaßt werden [1]. Denn keine Wissenschaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, sondern muß immer bei einem allgemeinen stehen bleiben. Wie alle sogenannten Constructionen a priori auf dem geschichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe gescheitert sind, daß das solchergestalt von oben abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich gegebenen: so ist es unläugbar auch hier. Die bloß empirische Auffassung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufstellt: so kann sie allerdings auch an dem, was die Basis dieser Gemeinschaften ist, das sich überall gleiche von dem, was sich als eine veränderliche Größe verhält, absondern, um so durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Oerter zu bestimmen, in welche die individuellen Gestaltungen, sobald sie geschichtlich aufgefunden sind, eingestellt werden könnten. Und auf diese Weise die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen, wäre das Geschäft eines besonderen Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, welchen man ausschließend mit dem Namen Religionsphilosophie bezeichnen sollte, so wie der Name Rechtsphilosophie vielleicht am besten aufgespart bliebe für eine analoge kritische Disciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwikkelten allgemeinen Begriff des Staates dasselbe zu leisten hätte für die verschiedenen individuellen Gestaltungen bürger-

---

[1] Vgl. Kurze Darstell. Einleit. §. 22. Phil. Th. §. 1.

licher Vereine. Die Lösung jener Aufgabe der Religionsphilosophie ist allerdings verschiedentlich versucht worden, aber nicht auf einem so allgemein geltenden wissenschaftlichen Verfahren ruhend, noch in solchem Gleichgewicht des geschichtlichen und speculativen sich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unsern theologischen Disciplinen berufen könnten. Am nächsten nämlich hätte an diese Resultate der Religionsphilosophie anzuschließen die Apologetik, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums und von seinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erst als eine für unsere Zeiten neu zu gestaltende theologische Disciplin gehörig anerkannt wäre: so würde es nicht gerathen sein, ihre Erscheinung bis eine befriedigende Entwikklung der Religionsphilosophie vorhanden wäre auszusezen. Vielmehr müßte sie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für sich einschlagen. Sie würde dann auf demselben Punkt wie die Religionsphilosophie beginnen und auch denselben Weg einschlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen lassen, was nicht zur Ausmittelung des Christenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun diese Disciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, so hat die folgende Entwikklung dieses selbst zu leisten.

3. Dieser erste Theil unserer Einleitung hat also nur Lehnsäze, d. h. andern wissenschaftlichen Disciplinen angehörige, zusammenzustellen und anzuwenden, und zwar sind es Säze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebniß einer aus solchen Bestandtheilen zusammengesezten Untersuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anspruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige Gestaltung der Ethik und der Religionsphilosophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie sich schon hier bei den ersten Anfängen Veranlassung genug zeigt zu sehr verschiedenen Erklärungen und Auffassungen der Dogmatik, deren jede sich nur als Vorarbeit für eine künftige ansehen kann, wenn die wissenschaftlichen Disciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, fester werden gestellt sein, während dessen jedoch das Christenthum selbst völlig dasselbige bleibt.

Zusaz. 1. Hiermit soll indeß keineswegs behauptet werden, daß diese Säze in einer selbständigen Behandlung der Wissenschaften, denen sie angehören, in derselben Gestalt vorkommen müßten, in welcher sie hier aufgestellt werden. Dies ist vielmehr unwahrscheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen sein.

2. Unter Ethik wird hier verstanden die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesammtwirksamkeit. Unter Religionsphilosophie eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommne Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind. Der Ausdrukk Apologetik ist erklärt. Kurze Darst. S. 14. §. 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsäze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders ist als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit ist für uns evangelische Christen wol außer allen Zweifel gesezt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn sie etwas anderes als dieses, seien es nun die Angelegenheiten der Wissenschaft oder der äußeren Ordnung, mit besorgen will; wie wir uns auch immer dagegen sträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wissenschaft als solche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den lezten nicht wehren mögen, sowol die Frömmigkeit selbst als die Gemeinschaft welche sich auf sie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Gesammtgebiet des menschlichen Lebens zu bestimmen, in sofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff sind für das Wissen; vielmehr gehen wir hier selbst auf eine solche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden

im Staate nicht, die äußeren Verhältnisse der frommen Gemeinschaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung festzustellen, welches jedoch keineswegs in sich schließt, daß diese Gemeinschaft vom Staat ausgehe oder ein Bestandtheil desselben sei. — Aber nicht nur wir, sondern auch solche Kirchengemeinschaften, welche es nicht so genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wissenschaftliche Gemeinschaft auseinander zu halten, werden doch unserer Erklärung zustimmen müssen, denn sie können doch nur mittelbarer Weise der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinschaften beilegen, als das wesentliche Geschäft derselben aber können auch sie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend neben einander gestellt werden: so ist die Absicht dabei keineswegs einen beide Ausdrükke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdrukk Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt also jemand den Ausdrukk Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist. Wiederum ist dem Ausdrukk Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist, wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist. Rükkt eine solche Vorstellung von uns selbst, wie wir uns in einem gewissen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchschießt schon gar die einzelnen Momente des Zustandes: so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein aber, welches nicht Vorstellung ist sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte

Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblikke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurükktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So sind Freude und Leid, diese überall auf dem religiösen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszustände im obigen Sinn; wogegen Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, abgesehen davon daß sie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für sich mehr dem gegenständlichen Bewußtsein von sich selbst angehören als Ergebnisse einer analysirenden Betrachtung. Nirgends stehn sich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber sezt auch diese Zusammenstellung den Unterschied in das hellste Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen ist Steffens Beschreibung vom Gefühl (Falsche Theol. S. 99. 100). „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daseins ꝛc.“ Wogegen die von Baumgarten-Crusius (Einl. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgesehen von der Entgegensezung zwischen Gefühl und Selbstbewußtsein, theils nicht das Ganze, sondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrukks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenständigen Bewußtseins hinüber zu spielen scheint.

3. Der Saz scheint vorauszusezen, es gebe kein viertes zu Wissen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogische Beweisführung sein wollte; sondern er stellt jene beiden nur neben dieses, um mit der Erklärung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein solches viertes gebe, ganz bei Seite liegen lassen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen sein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden ist, den man der Frömmigkeit anweisen könnte, theils wir uns auch anschikken müßten auch das Verhältniß klar aufzufassen, welches zwischen der christlichen Frömmigkeit an sich und sowol dem christlichen Glauben, sofern er in die Form des Wissens gebracht werden kann,

als auch dem christlichen Thun statt findet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein anerkannte Weise dargethan: so dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber gesagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; in sofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjectes ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden dem Wissen und dem Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entsteht, ob es zu diesen dreien, Gefühl, Wissen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, Insichbleiben und Aussichheraustreten, ein drittes giebt: so ist freilich die Einheit von diesen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann diese doch neben jene stellen als ein solches drittes oder viertes wie sie selbst sind, sondern diese Einheit ist das Wesen des Subjectes selbst, welches sich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und also, wie man es auch in dieser besonderen Beziehung nennen möge, der gemeinschaftliche Grund derselben. Eben so ist auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens seinem Gesammtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden sein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt ist, wird schwerlich gegeben werden können.

4. Wenn also, diese drei gesezt, Gefühl Wissen und Thun, die schon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: so soll sie dadurch wie schon aus dem obigen folgt, keinesweges von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Uebergang vermittelt zwischen Momenten worin das Wissen und solchen worin das Thun vorherrscht, indem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen. Aber eben dieses ist die Wahrheit des Sazes, keinesweges eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. In dieser Wahrheit aber tritt unser Saz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit sei ein Wissen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wissen und Thun gemischter Zustand, und in dieser polemischen Beziehung ist nun unser Saz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen ganz oder das wesentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, oder es müßte durchaus falsch sein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Wesen der Frömmigkeit aufsuchen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maaß dieses Wissens in einem Menschen das Maaß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussezung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre auch immer

zugleich der frömmste Christ. Und dieses wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beste sei nur der, welcher sich auch am meisten an das wesentliche halte, und dieses nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, sondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wissens sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit sei ein Wissen, meine nicht sowol den Inhalt jenes Wissens, sondern die den Vorstellungen beiwohnende Gewißheit, so daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit sei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und also wegen der Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derselben ohne Ueberzeugung sei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre also die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube so gern durch Ueberzeugungstreue umschreiben. Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wissens hat die Ueberzeugung selbst kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst. Soll es sich nun mit dieser Ueberzeugung eben so verhalten: so kämen wir doch auf das vorige zurükk, daß der, welcher die religiösen Säze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange denkt, auch der frömmste sein müßte. Soll nun dieses verworfen bleiben und die Voraussezung doch bestehen: so müßte die Gewißheit hier eine andere sein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieser Gewißheit noch so innig zusammenhängen: so hängt sie deshalb nicht auf dieselbe Weise mit jenem Wissen zusammen. Soll aber doch das Wissen welches die Glaubenslehre bildet sich auf die Frömmigkeit beziehn; so erklärt sich dies so, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenstand jenes Wissens ist, daß aber dies nur, sofern den Bestimmungen des Selbstbewußtseins eine Gewißheit einwohnt, kann entwikkelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun bestehn: so ist offenbar, daß das sie constituirende Thun nicht durch seinen Inhalt bestimmt sein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben

dem vortrefflichen auch das scheußlichste, neben dem gehaltreichsten auch das leerste und bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir sind also nur an die Form, an die Art und Weise gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt. Diese aber ist nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten Erfolg als den Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurükkgeworfen: so ist offenbar, daß jedem Antrieb eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, sei es nun Lust oder Unlust, zum Grunde liegt, und daß an diesen am reinsten ein Antrieb vom andern unterschieden wird. Sonach wird ein Thun fromm sein, sofern die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl welches Affect geworden und in den Antrieb übergegegangen war, ein frommes ist. — Beide Voraussezungen führen also auf denselben Punkt hin, daß es Wissen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Wesen derselben ausmacht, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszustände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirschung Zuversicht Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rükksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, sowol daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsezen, als auch daß sich der Trieb zur Betrachtung auf sie richten werde.

5. Aus dem bisher Gesagten geht wol schon hervor, wie die Behauptung zu beurteilen ist, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen Fühlen und Thun verbunden ist. Wir weisen sie natürlich zurükk, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll sie aber gar keine Unterordnung aussagen: so ist sie eben so gut die Beschreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zwekkbegriff

einer Handlung der Handlung selbst schon vorangeht: so begleitet er sie doch zugleich beständig, und das Verhältniß zwischen beiden drükkt sich zugleich im Selbstbewußtsein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, so daß auch hier in dem Gesammtgehalt des Zustandes alle dreie verbunden sind. Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Wissen. Denn als glükklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit spricht es sich im Selbstbewußtsein als eine zuversichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Bestreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzusuchen, und dieses ist der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches sich bei der dargebotenen Gelegenheit vollständig entwikkelt, und so finden wir auch hier in dem Gesammtzustande Wissen, Fühlen und Thun zusammen. Wie nun aber der zuerst beschriebene Zustand demohnerachtet wesentlich ein Thun ist und der zweite ein Wissen, so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeußerungen wesentlich ein Gefühlszustand. Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in sich so bestimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt ist; und auf dieselbe Weise nur und nach demselben Maaß tritt auch diese innere Bestimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung. Auch geht aus dieser Darstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden soll noch etwas unwirksames, da es einestheils in den lebendigsten Augenblikken am stärksten ist, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, anderntheils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es ist gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unserm Gebiet ganz ausschließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beschreiben als ein Handlungen erzeugendes Wissen oder als ein aus einem Wissen hervorgegangenes Thun: so würden diese nicht nur zuerst dieses unter sich schlichten müssen, ob nun die Frömmigkeit das Wissen sein soll oder das Thun; sondern sie müßten uns auch aufweisen, wie denn aus einem Wissen ein Thun entstehen könne ohne eine dazwischentretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins.

Und wenn sie dieses zulezt zugeben müssen, so werden sie sich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine solche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an sich trägt, doch das Wissen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich sei, sondern diese ist gerade die dazwischen tretende Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Jenes aber kann sich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun ist noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen sich erst aus dem Gethanhaben ein bestimmtes Selbstbewußtsein ergiebt, und das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit.

§. 4. Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht selten vorkommende Wort schlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es schon anderwärts vorhanden gewesen. Nun er es aber gegeben, finde ich es sehr bequem, ihm im Gebrauch desselben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unsres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben. Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des lezteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein — um so zu sagen — Sichselbstsezen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein; das lezte also sezt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die

Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplicität des Selbstbewußtseins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurükkschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Act mit dem wir es jezt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbstbewußtsein ist nur zweierlei zusammen, das eine Element drükkt aus das Sein des Subjectes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem. — Diesen zwei Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zusammensein mit anderm finden: so ist auch in jedem für sich hervortretenden Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbstbewußtsein, wiewol es überwiegend eine regsame Selbstthätigkeit aussagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch diese Beziehung eine ganz unbestimmte sein kann. Zu diesen Säzen kann die Zustimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der einiger Selbstbeobachtung fähig ist, und Interesse an dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen finden kann.

2. Das gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das gemeinsame in allen denjenigen,

welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes so werden konnten. Dieses weil anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden könnte. Diese beiden Erklärungen können indeß noch unvollständig zu sein scheinen, indem es auch eine mit anderem nicht zusammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demselben Gegensaz zu stehen scheint. Allein wenn wir selbst von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgesezt ist: so ist dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwikklung eines sich wesentlich selbst gleich bleibenden, welche nur sehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: so bezeichnet dies nur die zum Wesen des Subjectes selbst gehörige Grenze seiner Selbstthätigkeit, und diese würde nur sehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit diesem Gegensaz ist übrigens der zwischen trüben oder niederdrükkenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede sein wird, keineswegs zu verwechseln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das mitausgesagte Sogewordensein sich als ein vollkommenes ankündigt, und eben so ein Freiheitsgefühl niederschlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurükkgeführt wird, ein solcher war, theils wenn die Art und Weise der Selbstthätigkeit sich als ein nachtheiligeres Zusammensein ausspricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, sondern auch das mitgesezte Andere in beiden dasselbige ist: so ist dann das aus beiden zusammengesezte Gesammtselbstbewußtsein das der Wechselwirkung des Subjectes mit dem mitgesezten Anderen. Sezen wir nun die Gesammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, so ist auch das mitgesezte Andere als eine Gesammtheit oder als Eins zu sezen, und der lezte Ausdrukk also der richtige für unser Selbstbewußtsein im allgemeinen, in sofern es unser Zusammensein mit allem aussagt, was sowol unsere Empfänglichkeit anspricht als

auch unserer Selbstthätigkeit vorgelegt ist. Und zwar nicht nur sofern wir dieses andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch so verschiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuschreiben; sondern auch sofern wir das gesammte Außeruns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin gesezt ist, mit uns selbst zusammen als Eines, das heißt als Welt sezen. Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unsere Verhältnisse zur Natur betrachten oder die in der menschlichen Gesellschaft, so finden wir eine große Menge von Gegenständen in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit sich sehr das Gleichgewicht halten, und diese constituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechselwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unserer Selbstthätigkeit auf sie und so auch umgekehrt, so daß eines von beiden sich auf ein unmerklich kleines beschränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verschwinden. Vorherrschend ist das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu lösen, Einzelne sowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern sehr bald als eine sich allmählig vermindernde und verlöschende gefühlt wird; so ist sie auch von Anfang an nicht ohne Beimischung einer auf die Eltern gerichteten Selbstthätigkeit, wie auch in der absolutesten Alleinherrschaft dem Gebieter ein leises Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Dasselbe ist der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn selbst auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es sagen, in demselben Sinn, in welchem sie auf uns einwirken, auch ein kleinstes

von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unser gesammtes Selbstbewußtsein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwischen diesen Grenzen beschlossen bleibt.

3. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben: sondern wer ein solches zu haben behauptet, der täuscht entweder sich selbst, oder er trennt was nothwendig zusammengehört. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben der uns irgendwie gegeben worden ist, welches aber nicht hat geschehen können ohne eine Einwirkung desselben auf unsere Empfänglichkeit, in jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit gesezt, und also jenes durch dieses begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesammtheit unserer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein schlechthiniges Freiheitsgefühl seinen Ort haben kann. Wenn nun unser Saz demohngeachtet auf der andern Seite ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies aus demselben Grunde auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehn, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesammtinhalt nach immer durch gegebenes bestimmt ist, also durch solches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige

Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdrukk Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist. Hiebei ist nur zuerst noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf sie haben, theils als ergänzende Bestandtheile derselben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derselben begriffen sind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, lassen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, schließen aber das schlechthinige aus. Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Saz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei. Und dies mag wol um so nöthiger sein, da viele, welche sich eines vollkommen begriffenen ursprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott sicher wissen in diesem höheren Selbstbewußtsein, welches wol nahe genug an ein schlechthiniges Freiheitsgefühl streifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas fast untermenschliches weit von sich weisen. Unser Saz nun will ein solches ursprüngliches Wissen auf der andern Seite keinesweges bestreiten, sondern es nur bei Seite stellen als etwas womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall

ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdrukk Gott eine Vorstellung voraussezt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurükkschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwikkelt werden muß. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist welche alle anderen in sich schließen muß. Der lezte Ausdrukk schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinandersezung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wol auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise; und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkührlichen Symbolisirung bewußt wird und bleibt,

ist immer eine Corruption, sei es nun eine vorübergehende Uebertragung, also Theophanie, oder eine constitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird.

§. 5. Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegensaz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie sich die beiden dargestellten Gestaltungen des Selbstbewußtseins, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbstbewußtsein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrükkend sich in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spaltet, zu einander verhalten, das werden wir am besten sehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurükkgehen: so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurükkgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowol als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurükkgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwikkelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurükk, welche die Uebergänge zwischen

Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern, und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesammtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes constituiren, so wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwikkelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, auch diejenigen mit eingeschlossen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdrukk sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegensazes ihren Ort haben. Jenes nun dem gegenständlichen Bewußtsein angehörige übergehen wir hier als nicht dieses Ortes; in diesen als sinnlich bezeichneten Gefühlen insgesammt ist aber das darin mitgesezte und mitbestimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Sosein zurükkschieben, ein dem Gebiet der Wechselwirkung angehöriges, dem wir uns also, seien wir uns nun unserer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewissem Sinne gleich und gegenüber stellen, und zwar so, daß wir uns als Einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländischen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegensezen. Hiedurch nun unterscheiden sie sich von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbestimmteste. Denn wenn in diesem wesentlich (§. 4, 3) die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jezt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensezen, vielmehr hierin aller Gegensaz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist. Daher scheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden,

die thierartig verworrene, in welcher jener Gegensaz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensaze beruht als die mittlere, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensaz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subject auf der mittleren Stufe entgegensezte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste.

2. Wenn es ein absolutes Freiheitsgefühl gäbe: so wäre in diesem auch der obige Gegensaz aufgehoben; nur daß ein solches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung stehen kann, sondern alles was ihm gegeben ist darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben sein. Da aber schon aus diesem Grunde ein solches in dem Menschen nicht vorkommt: so steht auch in ihm auf derselben Stufe kein anderes unmittelbares Selbstbewußtsein als das beschriebene Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zusammengesezte Moment stellt uns anderem eben solchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares sondern Wissen oder Thun von irgend einer Art als solches begleitendes Selbstbewußtsein gebe, welches jenem gleich zu stellen ist. Denken wir uns nun als Act oder Zustand eines Einzelnen ein höchstes Wissen, in welchem alles untergeordnete Wissen zusammengefaßt wird: so ist dieses freilich auf seinem Gebiet ebenfalls über allen Gegensaz erhaben; sein Gebiet aber ist das des objectiven Bewußtseins. Es wird aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aussagt. Indem sich aber dieses auf das Verhältniß des Subjects als Wissenden zu dem Gewußten als Gegenstand bezieht: so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein doch auf dem Gebiete des Gegensazes. Denken wir uns eben so ein höchstes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene Theile[1]

[1] S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkschrift d. Ak. d. W. philos. Kl. 1824. S. 4—6.

entwikkeln: so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensaz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältniß des Subjects als handelnden zu dem was Gegenstand seines Handelns sein kann und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensazes. Wenn nun dasselbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wissen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbstbewußtsein: so folgt daß es kein anders Selbstbewußtsein giebt, welches über jenen Gegensaz erhoben ist, sondern daß dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausschließend dieser Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigste thierähnliche Stufe allmählig verschwindet, so wie die mittlere sich entwikkelt, die höchste aber so lange jene noch vorhanden ist sich gar nicht entwikkeln kann, so muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwikklung erlangt hat. Das höchste Selbstbewußtsein an und für sich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenständen abhängt, die uns jezt berühren können und dann wieder nicht, und da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein auch ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich: so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem andern anders, noch auch abwechselnd in dem einen Moment da sein, in dem andern aber nicht. Sondern es ist entweder gar nicht da, oder so lange es überhaupt da ist, auch immer da und immer sich selbst gleich. Könnte es nun mit dem Selbstbewußtsein der zweiten Stufe eben so wenig zusammen sein als mit dem der dritten: so dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, sondern bliebe in derselben Verborgenheit in der es war, so lange die unterste Stufe vorherrschte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden sein und zwar wechsellos sich immer selbst gleich. Lezteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unsers Daseins für uns selbst unwiderbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchsten

Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussezung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesezt sei. Natürlich aber kann dieses Zugleichgeseztsein nicht als ein Verschmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichsein beider in demselben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein beider aufeinander in sich schließt. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensaz und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensazes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommner Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat: so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensaz, und der Ausdrukk dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig sezt, um desto frömmer ist es. Von oben herab aber so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborne strebt schon von Anfang an im

Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensaz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er.

4. Das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein zerfällt seiner Natur nach und von selbst in eine Reihe ihrem Inhalt nach verschiedener Momente, weil unsere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche ist, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche sind. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für sich immer sich selbst gleich, nicht eine Reihe von eben so unterscheidbaren Momenten hervorrufen; sondern wenn es sich nicht so damit verhält, wie eben beschrieben worden, so könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtsein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechsel aufundabsteigende sinnliche Selbstbewußtsein neben demselben unison mittönen. Nun aber gestaltet sich unser frommes Bewußtsein weder auf die eine noch die andere Art, sondern so wie es der gegebenen Beschreibung gemäß ist. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweisigem Freiheits- und theilweisigem Abhängigkeitsgefühl als den Moment mit constituirend bezogen, wird es hierdurch erst eine besondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, so jedoch daß das Wesen nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und so durch die ganze Reihe hindurch dasselbe ist, und die Verschiedenheit nur daraus entsteht, daß dasselbe mit einen andern sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein zusammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit ist das sinnliche Selbstbewußtsein auf die ebenfalls beschriebene Weise auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode

der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine bestimmte Scheidung und Entgegensezung von Momenten für das Subject selbst nicht stattfindet. — Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem andern Theile unseres Sazes. Das sinnliche Selbstbewußtsein nämlich zerfällt seiner Natur nach und für sich selbst auch in den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen oder der Lust und Unlust. Nicht etwa als ob das theilweisige Freiheitsgefühl immer die Lust wäre und das theilweisige Abhängigkeitsgefühl die Unlust, wie diejenigen vorauszusezen scheinen, welche fälschlich meinen, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei seiner Natur nach niederschlagend. Denn das Kind kann sich vollkommen wohl befinden im Bewußtsein der Abhängigkeit von seinen Eltern, und so auch, Gott sei Dank, der Unterthan in seinem Verhältniß zur Obrigkeit, und so auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtsein ihrer Freiheit; so daß also jedes von beiden sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbstbewußtsein hingegen trägt einen solchen Gegensaz nicht in sich. Das erste Hervortreten desselben ist allerdings Erhöhung des Lebens, wenn sich dem Selbstbewußtsein eine Vergleichung darbietet mit einem Zustande des isolirten sinnlichen Selbstbewußtseins. Denken wir es aber in seinem sich selbst gleich sein ohne Beziehung auf jenes: so erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden solchen Gegensaz ausschließt. Dieses nun denken wir uns unter dem Ausdrukk der Seligkeit des Endlichen als den höchsten Gipfel seiner Vollkommenheit; wie wir aber unser frommes Bewußtsein wirklich finden, ist es nicht ein solches, sondern es unterliegt einem Wechsel, indem einige fromme Erregungen sich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieser Gegensaz also bezieht sich auf nichts anderes, als wie sich beide Stufen des Selbstbewußtseins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keineswegs also als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesezte angenehme und unangenehme nun auch dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mittheile. Vielmehr zeigt sich oft mit einander verbunden in einem und demselben Moment, zum deutlichen

Zeichen, daß nicht beide Stufen in einander verschmolzen oder durch einander neutralisirt und zu einem dritten geworden sind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbstbewußtseins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott. Sondern dieser Gegensaz haftet dem höheren Selbstbewußtsein an vermöge seiner Art zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist: so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben um auf ein bestimmtes sinnliches, dieses sei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieser Wechsel unläugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüssig schien, diese Formeln erst durch Beispiele anschaulich zu machen: so kann zunächst noch gefragt werden, wie sich dieser gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematisch als die höchste Steigerung desselben dargestellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengesezten Charaktere stark aufgedrükkt, so daß Beide abwechselnd bis zur Begeisterung steigen: so giebt dies dem frommen Leben eine Unstätigkeit, welche wir nicht für das Höchste achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verschwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, so daß im unmittelbaren Selbstbewußtsein dieses, daß die sinnliche Bestimmtheit Veranlassung wird zur zeitlichen Erscheinung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, stärker hervortritt als der Gegensaz innerhalb des sinnlichen selbst, und daher dieser mehr in die bloße Wahr-

nehmung übergeht: so ist dieses fast wieder Verschwinden jenes Gegensazes aus der höheren Lebensstufe ohnstreitig zugleich der stärkste Gefühlsgehalt derselben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgestellt werden kann, wie ja auch die Schrift sie wirklich aufstellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtsein ganz leeren Augenblikk sie bestätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht ist. Freilich versteht sich dabei von selbst, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein, also als Erregung, sich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man sich desselben nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, aber von denen sich doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sei erstorben gewesen, wenn nämlich auf einen solchen ein anderer folgt, in welchem dasselbe stark hervortritt, ohne daß er als von verschiedener Art wie der vorige, als eine bestimmte Abtrennung von demselben, sondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortsezung eines im wesentlichen noch sich gleichen Zustandes empfunden wird, welches sich ganz anders verhält, wenn ein solcher vorangegangen ist, aus welchem jenes Gefühl bestimmt ausgeschlossen war. Und so sind freilich auch die verschiedenen Gestaltungen des sinnlichen Selbstbewußtseins in den mannigfaltigsten Mischungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie sie das Hinzutreten des höheren Selbstbewußtseins mehr oder weniger hervorlokken oder begünstigen; und bei solchen die es weniger thun, ist dann auch ein schwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich ist keine Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem höheren, so daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden, ausgenommen, wenn beide sich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtseins zurükkziehen.

Zusaz. Wenn nun das unmittelbare innere Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtsein ist, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewissen Klarheit gelangt von einem solchen Aussprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem sinnlichen Selbstbewußtsein verbunden und auf dasselbe bezogen ist: so wird auch das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtsein in allen seinen besonderen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensazes angehören in welchem das sinnliche Selbstbewußtsein sich bewegt; und dies ist die Quelle alles menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, und welches einen so großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwischen denen welche jene Grundvoraussezung anerkennen, und denen, welche sie läugnen. Denn diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen lassen, daß das Aussprechen jenes Gefühls dasselbige als darin wirksam seze, was ihr ursprünglicher Begriff aussagt: und behauptend, der Gott des Gefühls sei nur eine Fiction, ein Idol, können sie vielleicht gar zu verstehen geben, eine solche Dichtung sei noch haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräsentirendes Gefühl zugestehen wollen, hängen sich daran, wie die aus solchen Aussagen worin Gott menschlich erscheint, zusammengesezte Vorstellung sich selbst aufhebt. Während des sind die Frommen sich bewußt, daß sie nur im Sprechen das menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des aussichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müßten.

§. 6. Das fromme Selbstbewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Ent-

wikklung nothwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßige fließende andrerseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es sich als Gottesbewußtsein ausspricht, die höchste Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist: so ist es auch ein der menschlichen Natur wesentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menschen eine Zeit giebt, worin dasselbe noch nicht ist. Denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens, wie sich theils aus der noch nicht überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtseins theils aus der gleichzeitig auch erst allmählig vor sich gehenden Entwikklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Gesellschaften von Menschen giebt, in welchen dieses Gefühl noch nicht erwacht ist, denn diese stellen nur eben so im großen den unentwikkelten Zustand der menschlichen Natur dar, der sich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen entdekkt. Eben so wenig folgt die Zufälligkeit dieses Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwikkelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Theil nehmen; denn sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd, daß sie nicht in einzelnen Momenten von einem solchen Gefühl ergriffen wären, mögen sie es dann auch mit irgend einem sie selbst nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweisen könnte, entweder daß dieses Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das sinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt sein es nur für eine zufällige Form zu halten, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei.

2. Daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwikkeln. Hier können wir nur einestheils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, anderntheils jedem zumuthen ihn als

eine Thatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen innewohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird, und als solches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüths will doch, so wie es auf der andern Seite in Gedanken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird ursprünglich und auch ohne bestimmte Absicht und Beziehung ein Aeußeres durch Gesichtsausdrukk Gebehrde Ton, und mittelbar durch das Wort, und so Andern eine Offenbarung des Inneren. Diese bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und sich sehr bestimmt unterscheiden läßt von jedem anderweitigen, mehr sich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des Aeußernden; allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseins über in lebendige Nachbildung, und jemehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist in denselben Zustand überzugehn, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht. Dieser ganzen Leitung muß sich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt sein, und also zugeben daß er sich unter Zustimmung seines Gewissens in einer mannigfaltigen Gemeinschaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zustande immer befindet, mithin auch daß er solche Gemeinschaft mit würde gestiftet haben, wenn sie noch nicht da gewesen wäre. — Was aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl insonderheit betrifft, so wird Jeder wissen, daß es auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerst in ihm ist gewekkt worden.

3. Wenn behauptet wird, diese Gemeinschaft sei zunächst

eine ungleichmäßige und fließende: so folgt dies aus dem eben gesagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich sind, sowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des sinnlichen Selbstbewußtseins, mit welcher sich am leichtesten das Gottesbewußtsein eines Jeden einigt: so haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandtschaft mit denen der Einen als mit denen der Andern, und die Gemeinschaft des frommen Gefühls geht ihm also leichter von statten mit Jenen als mit Diesen. Ist nun der Unterschied groß, so findet er sich angezogen von den Einen und abgestoßen von den Andern: lezteres jedoch nicht ursprünglich oder absolut, so daß er durchaus keine Gemeinschaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, sondern nur sofern er stärker hingestoßen wird zu Andern, also so, daß er auch mit ihnen wird Gemeinschaft haben können in Ermangelung Jener oder unter besonders annähernden Umständen. Denn es kann nicht leicht einen Menschen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszustand als in einem gewissen Grade den seinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch sich oder sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte. Allemal aber je stätiger die Gemeinschaft sein, d. h. je näher sich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung sich fortpflanzen soll, um desto Weniger werden daran Theil nehmen können. Beide äußersten Punkte, den der innigsten Gemeinschaft und den der schwächsten, können wir uns beliebig weit auseinandergehend denken, so daß der welcher die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfährt, in der genauesten Gemeinschaft nur stehen kann mit denen, die eben so wenig erregbar sind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande ist nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer solchen Art von Momenten entstehen, woher sie ihm selbst niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet statt zwischen dem, dessen Frömmigkeit reiner ist, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbstbewußtseins von dem sinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment bestimmt unterscheidet, und dem dessen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem sinnlichen noch mehr verworren ist. Den

Abstand aber zwischen diesen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwischenstufen für jeden ausgefüllt, und dieses eben ist das fließende der Gemeinschaft.

4. So erscheint uns der Austausch des frommen Selbstbewußtseins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menschen zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deshalb streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwikklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine solche Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins aufrichten, die aber eine nach außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder theils durch eine bestimmte Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft auf eine eigenthümliche Weise verbunden sind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die religiösen Erregungen knüpfen, so daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, also auch einen sehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, sondern Massenweise auch in bestimmt begrenzten Verbindungen stehend durch gemeinsame Sprache und Sitten, wissend oder ahndend eine nähere gemeinsame Herkunft. Und so schließt sich denn auch die religiöse Gemeinschaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrschenden Gleichheit der einzelnen Familien selbst, theils so daß eine vorzüglich für fromme Erregungen gewekkte als die überwiegend selbstthätige vorherrscht, und die übrigen ihr als gleichsam fast Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Priesterthumes der Fall ist. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Kirche.

Zusaz. Hier wird der beste Ort sein, uns über die Art,

wie der Ausdrukk Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben bis auf einen flüchtigen nur der Abwechselung dienenden Gebrauch möglichst enthalten. Zunächst also wenn man von einer bestimmten Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf eine bestimmte Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identischen frommen Gemüthszustände seinem besondern Inhalte nach, wie er vermittelst der Besinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zusammenhängt, daß die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinschaft und auch seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft, also der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdrukk Religiosität bezeichnet wird. Will man nun aber eben so wie man christliche und muhamedanische Religion sagt auch natürliche Religion sagen: so verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte. Bedient man sich des Ausdrukks Religion schlechthin: so kann er nicht wieder ein solches Ganzes bedeuten; sondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verstanden werden als die Richtung des menschlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer schon mit ihrem Aeußerlichwerden und also dem Anstreben der Gemeinschaft zusammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterschied zwischen fließender und begrenzter Gemeinschaft zu beachten; jene Richtung allein, also die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religiosität schlechthin. Selten aber werden diese Ausdrükke im Gebrauch gehörig geschieden. — Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemüthszustände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinschaft anerkannt worden ist, pflegt man jenes rein persön-

liche seinem Inhalt nach betrachtet die subjective Religion zu nennen, das gemeinsame aber die objective. Doch ist auch dieser Sprachgebrauch höchst unbequem, sobald wie jetzt unter uns der Fall ist, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinschaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch subjective Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinsam anerkannten, während sie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wenngleich genau zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und die Aeußerungsweise desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie sie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die innere Religion. — Wenn nun diese Bestimmungen leicht die besten sein mögen, um die verschiedenen sehr willkührlichen Gebrauchsweisen darunter zu befassen: so darf man nur die Ausdrükke mit den Erklärungen vergleichen, um sich zu überzeugen, wie sehr hier alles schwankt. Daher es wol besser ist, im wissenschaftlichen Gebrauch sich dieser Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdrukk im Gebiete des Christenthums in unserer Sprache sehr neu ist.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt; Lehnsäze aus der Religionsphilosophie.

§. 7. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwikklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinschaft, welche sich als Hausgottesdienst innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil sie sich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geschichtliches

Hervortreten ansehen. Indeß ist der Uebergang von hier zu einer eigentlich geschichtlichen Erscheinung auch oft sehr allmählig. Der Anfang dazu liegt schon in dem großen Stil des patriarchalischen Hauswesens und der fortdauernden Verbindung zwischen neben einander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein sich schon die beiden vorher (§. 6, 4) erwähnten Grundformen entwikkeln können. Schon in diesen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander stellt, können beiderlei Differenzen wenigstens im Keim enthalten sein. — Was nun zuerst die verschiedenen Entwikklungsstufen betrifft: so ist schon das geschichtliche Hervortreten selbst eine höhere, und steht über dem bloßen isolirten Hausgottesdienst, wie der bürgerliche Zustand auch in seinen unvollkommensten Formen über der gestaltlosen Zusammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zustandes steht. Doch betrifft diese Verschiedenheit keinesweges nur die Gestaltung oder gar den Umfang der Gemeinschaft selbst, sondern die Beschaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszustände selbst, je nachdem sie sich im bewußten Gegensaz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun diese Entwikklung auch zum Theil von der Gesammtentwikklung der geistigen Kräfte abhängig ist, so daß manche Gemeinschaft schon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Wesen fortbestehen kann, wie zum Beispiel manche Formen des Gözendienstes, wenn sie auch einen hohen Grad von mechanischem Geschikk in Anspruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung nicht ertragen, sondern darin untergehen müssen: so geht sie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es schließt keinen Widerspruch in sich, daß sich in einer Gesammtheit die Frömmigkeit bis zur höchsten Vollendung entwikkle, während andere geistige Lebensfunctionen noch weit zurückbleiben. — Allein alle Verschiedenheiten sind nicht als solche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Gestaltungen gemeinsamer Frömmigkeit, welche, wie man dies wol von dem hellenischen und dem indischen Polytheismus sagen kann, in der Entwikklungsreihe betrachtet, die eine eben so viel unter sich und über sich zu haben scheinen als die

andere, dennoch aber sehr bestimmt von einander verschieden sind. Wenn nun solche mehrere derselben Stufe angehörig vorhanden sind, so wird es immer das natürlichste sein, sie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnstreitig läßt sich selbst auf der niedrigsten Stufe nachweisen, daß die meisten räumlich von einander geschiedenen frommen Gemeinschaften zugleich durch innere Differenzen getrennt sind.

2. Allerdings aber sind beide Unterscheidungen die in Entwikklungsstufen und die in Gattungen oder Arten hier sowol als überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet, oder dem der sogenannten moralischen Personen, nicht so bestimmt festzuhalten und so sicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Gestalten zu thun, die sich immer auf dieselbe Weise reproduciren; sondern auch jede individuelle Gemeinschaft ist einer größeren oder geringeren Entwikklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man sich nun, daß auf diesem Wege, so wie der Einzelne ja kann von einer unvollkommnern Religionsgemeinschaft zu einer höheren übergehen, so auch eine einzelne Gemeinschaft unbeschadet ihres Gattungscharakters sich könnte über ihre ursprüngliche Stufe hinaus entwikkeln, und daß dieses gleichmäßig bei allen geschehen könne: so würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurükktreten, denn der lezte Moment auf der niedrigeren und der erste auf der höheren könnten einen stetigen Zusammenhang bilden, und man würde dann richtiger sagen, daß jede Gattung sich durch eine Reihe von Entwikklungen aus dem unvollkommnen zum vollkommnern hinaufbilde. Sezt man im Gegentheil, daß, so wie wir auch von dem Einzelnen in gewissem Sinne sagen, er werde durch den Uebergang in eine höhere Religionsform ein neuer Mensch, so auch der Gattungscharakter einer Gemeinschaft verloren gehen müsse, wenn sie sich auf eine höhere Stufe erheben wollte: so würde dann auch auf derselben Stufe, wenn die innere Entwikklung dabei fortbestehen soll, der Gattungscharakter schwankend werden und also überhaupt nicht fest stehn; desto stärker und bestimmter aber würden die Stufen sich unterscheiden. — Dieses Schwanken aber thut der Realität dieser zwiefachen Unterscheidung

dennoch keinen Eintrag, denn jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältniß stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, andern aber über oder untergeordnet, von der Einen also auf die eine, von der Andern aber auf die andere Weise unterschieden. Und wenn diejenigen, welche sich am meisten mit Geschichte und Kritik der Religionen beschäftiget haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verschiedenen Formen in diesen Rahmen zu spannen: so kann dies theils daher kommen, daß sie fast ausschließlich bei dem individuellen stehn geblieben sind, theils auch daher, daß es in einzelnen Fällen schwierig sein kann, diese Verhältnisse auszumitteln und beigeordnetes und untergeordnetes gehörig zu scheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterschied überhaupt nur festgestellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu untersuchen, wie sich das Christenthum in beider Hinsicht zu anderen frommen Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält.

3. Wenn unser Saz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit stillschweigend voraussezt, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christenthum verhielten, wie andere aber auf gleicher Entwikklungsstufe mit ihm stehende, also in sofern ihm gleiche Formen: so ist dies doch nicht im Widerspruch mit der bei jedem Christen vorauszusezenden Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichsam verschiedene Entwikklungsstufen des thierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdrukk derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, daß nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und in sofern vollkommner ist als die andern. Eben so nun kann auch das Christenthum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommner sein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt sich nicht mit unserm Saz, was freilich häufig gehört wird, daß die christliche Frömmigkeit sich wenigstens zu den meisten anderen

Gestaltungen verhalten soll, wie die wahre zu den falschen. Denn wenn die auf derselben Stufe mit dem Christenthum stehenden Religionen durchaus falsch wären, wie könnten sie soviel gleiches mit dem Christenthum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrthümer enthielten: wie sollte es möglich sein, daß man aus ihnen in das Christenthum übergehen könnte? da doch nur in dem wahren und nicht in dem falschen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Christenthums gegründet sein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darstellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für sich ist, sondern immer nur an dem wahren, und daß er nicht eher vollkommen verstanden worden ist, bis man seinen Zusammenhang mit der Wahrheit, und das wahre woran er haftet, gefunden hat. Damit stimmen auch die Aeußerungen des Apostels überein, wenn er selbst die Vielgötterei als eine Verkehrung des ursprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Bewußtseins von Gott darstellt, und in einem Zeugniß des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet [1].

§. 8. Diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. i. die monotheistischen nehmen die höchste Stufe ein, und alle anderen verhalten sich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen der Mensch bestimmt ist zu jenen höheren überzugehen.

1. Als solche untergeordnete Stufen sezen wir im allgemeinen den eigentlichen Gözendienst, auch Fetischismus genannt, und die Vielgötterei; jener wiederum steht tief unter dieser. Der Gözendiener kann sehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß diese Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Mono-

---

[1] Röm. 1. 21. flgd. Ap. Gesch. 17, 27—30.

theismus; denn er schreibt dem Gözen nur einen Einfluß auf ein beschränktes Gebiet von Gegenständen oder Veränderungen zu, über welches hinaus sein eigenes Interesse und Mitgefühl sich nicht erstrekkt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole ist nur etwas zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des ursprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts vollständiges angestrebt wird. Vielmehr beruht das Stillstehn auf dieser Stufe vornähmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwikkelt ist. Die alten *ξόανα* der griechischen Urstämme waren wahrscheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen, wodurch mehreren solcher Idole Ein Wesen substituirt wurde, und die Entstehung mehrerer Mythenkreise, wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war die Entwikklung vermittelst welcher der Uebergang vom Gözendienst zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indeß an den so gebildeten Wesen noch die Vorstellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, desto mehr schmekkte der Polytheismus noch nach Gözendienst. Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurükktreten, und die Götter, geistig bestimmt, eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit wenn auch nicht nachgewiesen doch vorausgesezt und angestrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieser Wesen auf das ganze System derselben und dieses wiederum auf alles ins Bewußtsein aufgenommene Sein bezogen wird: um desto bestimmter wird auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchsten, sondern von dieser höchsten Gesammtheit in dem fromm erregten Selbstbewußtsein ausgesagt. In diesem Zustande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen, daß nicht hie und da wenigstens hinter der Vielheit höherer Wesen die Einheit eines höchsten sollte geahnet werden, und dann ist auch die Vielgötterei schon im Verschwinden, und der Weg zum Monotheismus ist geebnet.

2. Diese Verschiedenheit Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme sich selbst als einen Bestandtheil der Welt und mit dieser zugleich schlechthin abhängig sezt, oder einen Kreis von

Göttern, zu denen er, wie sie sich in die Weltherrschaft theilen, auch in verschiedenen Beziehungen steht, oder endlich einzelne Gözen die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geschäft eignen in dem er lebt, scheint zwar zunächst nur eine Verschiedenheit der Vorstellungsweise zu sein, und also unserer Ansicht nach nur eine abgeleitete; und nur eine Verschiedenheit in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein kann sich für uns dazu eignen, daß wir die Entwikklung der Frömmigkeit daran messen dürfen. Aber es ist auch sehr leicht zu zeigen, daß diese verschiedenen Vorstellungen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Der eigentliche Gözendienst gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewußtseins indem das höhere und niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflectirt wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch indem die fromme Erregbarkeit sich mit verschiedenen Affectionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein sezbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesezt wird von der es ausgehe. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwikkelt, so sind wir uns unserer, insofern wir überhaupt sinnlich afficirbar sind, d. h. sofern wir Bestandtheile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtsein erweitern, als schlechthin abhängig bewußt. Dieses Selbstbewußtsein nun kann nur im Monotheismus dargestellt werden, und zwar so wie es im Saze selbst ausgedrükkt ist. Denn wenn wir uns unserer Selbst ohne weiteres in unsrer Endlichkeit als schlechthin abhängig bewußt sind: so gilt dasselbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieser Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins auf. Die verschiedenen Arten dasjenige außer uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein sich bezieht, vorzustellen hangen

also zusammen theils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins, indem so lange der Mensch sich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt sein Gott noch ein Fetisch sein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterscheidung des höheren Selbstbewußtseins vom niederen. Der Polytheismus stellt, wie natürlich, in beider Hinsicht eine unbestimmte Mittelstufe dar, welche sich bald wenig vom Gözendienst unterscheidet, bald, wenn sich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus streifen kann, sei es nun daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, oder daß sich die im geselligen Verhältniß wirksamen menschlichen Eigenschaften symbolisiren, oder daß sich in demselben Cultus beides vereinige. An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit gesezte als eine Mehrheit von Wesen sollte reflectirt werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden: so kann auch das mit gesezte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt als die des freudigen oder niederschlagenden Tons, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glükklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchstes Wesen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht gesagt werden, sobald die Frömmigkeit nur erst irgendwo bis zum Glauben an Einen Gott über alles entwikkelt ist, so ist auch vorgesehen, daß der Mensch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen stehen bleibe. Denn immer und überall ist dieser Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigste Weise, bestrebt sich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menschen aufzuschließen; welches auch, wie wir sehen, zulezt selbst bei den rohesten Menschenstämmen und unmittelbar von Fetischismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein

Rükkgang vom Monotheismus, so weit unsere Geschichte reicht, genau betrachtet nirgend vorkommt. Bei den meisten Christen, welche in Verfolgungen zum Heidenthum zurükkkehrten, war dies nur scheinbar. Wo es wirklich Ernst geworden, da können dieselben Menschen vorher bei ihrer Bekehrung zum Christenthum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgerissen worden sein, ohne das Wesen dieses Glaubens in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir um das Vorhandensein des Fetischismus zu erklären eine noch niedrigere Stufe zu Hülfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiösen Erregung. Wiewol schon Manche den ursprünglichen Zustand der Menschen als eine solche Brutalität dargestellt haben, so läßt sich doch, wenn man auch alle Spuren einer solchen nicht läugnen kann, weder geschichtlich nachweisen noch im allgemeinen vorstellen, wie sich aus dieser von selbst etwas höheres entwikkelt habe. Eben so wenig ist auch nachzuweisen, daß irgendwo die Vielgötterei sich rein von innen heraus in einen ächten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt sich dieses wenigstens, wie oben angezeigt worden ist, denken. Ueberhaupt aber müssen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine solche Abstufung bestimmt vorzeigen, deshalb auch einen ursprünglichen Religionszustand bestimmt anzugeben, da wir ja auch in andern Beziehungen nirgend bis auf das ursprüngliche zurükkommen. Bleiben wir indeß lediglich bei unsern Voraussezungen stehen, ohne uns auf geschichtlich gestaltete Aussagen über eine ganz vorgeschichtliche Zeit zu berufen, so lassen uns diese die Wahl zwischen zwei Vorstellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Gestalt der Frömmigkeit ist überall die erste gewesen, und hat sich zunächst durch das Zusammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinschaft zum Polytheismus gesteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höheren und niederen unterworfener Monotheismus war das ursprüngliche, und hat sich bei den Einen vollends zum Gözendienst verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geschichte nur drei große Gemeinschaften die jüdische, die christliche, die muhamedanische, die erste fast im Erlöschen, die andern um die Herrschaft in dem menschlichen Geschlecht sich streitend. Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüthe des Volkes der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war, und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und vollständig entwikkelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohneracht et des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im Großen genau betrachtet eben so wenig einen Rükktritt aus dem Christenthum in Judenthum oder Muhamedanism als es einen Rükkfall giebt aus irgend einer monotheistischen Religion in Vielgötterei oder Götzendienst. Einzelne Ausnahmen werden immer mit krankhaften Gemüthszuständen zusammenhängen, oder es wird statt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommseins mit der andern vertauscht, wie dies wol bei den Renegaten durchgängig der Fall ist. Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, daß das Christenthum in der That[1] die vollkommenste unter den am meisten entwikkelten Religionsformen ist.

Zusaz 1. Die gegebene Darstellung stimmt nicht mit einer Ansicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stufen gar keine Frömmigkeit anerkennen will sondern nur Aberglauben, vorzüglich deshalb weil sie ihre Quelle nur in der Furcht

---

[1] Vgl. §. 7, 3.

hätten. Allein die Ehre des Christenthums erfordert eine solche Behauptung keinesweges. Denn da es selbst behauptet [1], daß nur die völlige Liebe alle Furcht austreibt: so muß es auch zugeben, daß die unvollkommene Liebe nie völlig frei ist von Furcht. Und so ist auch überall selbst im Gözendienst, wenn nur der Göze als ein schüzendes und nicht schlechthin in der Qualität eines bösen Wesens angebetet wird, die Furcht keinesweges ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe coordinirte Umbiegung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Auch möchte wol, wenn man für diese Religionen, abgesehen davon daß Viele unter ihnen viel zu heiter sind um aus der Furcht begriffen werden zu können, einen ganz anderen Ursprung aufsuchen wollte, schwer nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Abzwekkung nach gehende Richtung in der menschlichen Seele denn diese sei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder verloren gehen müßte. Vielmehr dürfen wir in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes die Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen, und müssen auch für die niederen Potenzen doch dieselbe Wurzel anerkennen.

Zusaz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlassung vorhanden sein ausdrükklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört etwas über die Vorstellungsweise zu sagen, welche man Pantheismus nennt. Denn sie ist niemals das Bekenntniß einer geschichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinschaft gewesen, und mit diesen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal Einzelne haben ursprünglich ihre eigene Ansicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern er ist als ein Schimpf und Nekkname eingeschlichen; und wo dies der Fall ist, bleibt es allemal schwierig die Einheit der Bedeutung festzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem solchen abgelegenen Ort, über den Gegenstand verhandelt werden kann, ist nur die Frage, was für ein Verhältniß diese Vorstellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß sie nun nicht eben so wie die drei hier aufgezeigten aus den

[1] 1 Joh. 4, 18.

frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über sie entsteht, ist schon zugegeben. Fragt man aber, ob sie sich, wenn sie einmal anders wie, also auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raisonnements, entstanden ist, doch mit der Frömmigkeit verträgt: so ist diese Frage wol unbedenklich zu bejahen, so fern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weise des Theismus ausdrükken soll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus ist. Sehn wir auf den Gözendienst und bedenken wie er überall mit einer höchst beschränkten Weltkunde verbunden ist, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: so ist wol sehr leicht einzusehen, daß an eine bestimmte Scheidung dessen, was auf dieser Stufe als Welt und was als Gott gesezt wird, in den wenigsten Fällen zu denken ist. Und warum sollte sich ein hellenischer Polytheist, in Verlegenheit mit den ganz menschlichen Gestalten der Götter, nicht seine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon haben identificiren können, auch ohne den Gott der dort zu jenen redet mit anzunehmen, sondern nur den Thron der Nothwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte sich dann nicht geändert; aber seine Vorstellung wäre eine pantheistische geworden. Denken wir uns aber die höchste Stufe der Frömmigkeit, und halten dem gemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel Eins und Alles fest: so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Function nach geschieden bleiben, und also kann auch ein solcher, indem er sich in die Welt mit einrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem was das Eins ist dazu. Solche Zustände werden sich dann von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen. Wenigstens trifft der immer etwas wunderliche daß ich so sage grob gezeichnete Unterschied zwischen einem außer oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht sonderlich, da streng genommen von Gott nichts nach dem Gegensaz von innerhalb und außerhalb ausgesagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§. 9. Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten voneinander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengesezt die einen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die andern das sittliche dem natürlichen unterordnen.

1. Wir versuchen eine begriffsmäßige Theilung des gleichgestellten, die sich also zu der Theilung des ganzen Gebietes wie eine Quertheilung verhält, zunächst auch nur um des Christenthums willen und also für die höchste Stufe. Ob dieselbe Theilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, ist eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchste Stufe aber ist uns der Versuch nothwendig. Denn wenn sie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinschaften geschichtlich ganz ausgefüllt wird: so bedürfen wir doch noch eines näher bestimmten Ortes um das Christenthum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den andern beiden unterscheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die wesentlicheren Unterschiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Versuch ist daher nur als gelungen anzusehen, wenn wir einen Theilungsgrund finden, durch welchen das Christenthum entweder für sich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zusammen von der dritten bestimmt getrennt wird. — Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet: so können wir diesen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl um einen Moment zu erfüllen sich erst mit einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins vereinigen muß, diese sinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzusehen sind. Nun ist freilich an und für sich betrachtet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich sehr erregbar: demohnerachtet läßt sich der Analogie nach annehmen, daß sich diese Verwandtschaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch in größeren Massen verschieden differentiirt, so daß entweder bei Einigen eine gewisse Klasse von sinn-

lichen Gefühlen sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere jener entgegengesezte aber schwer oder gar nicht, bei Andern hingegen sich eben dieses umgekehrt verhält, oder daß sich dieselben sinnlichen Selbstbewußtseinszustände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengesezten Bedingung zu frommen Momenten gestalten. Was das erste betrifft, so könnte man zunächst diese Zustände theilen in mehr leibliche und mehr geistige, in solche die durch Einwirkung der Menschen und ihrer Handlungen, und in solche die durch Einwirkung der äußeren Natur entstehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menschen gelten, daß Einige leichter durch äußere Natureindrükke, Andre leichter durch gesellige Verhältnisse und daher entstandene Stimmungen fromm erregt werden, ein Unterschied aber zwischen einer frommen Gemeinschaft und den andern läßt sich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle diese Verschiedenheiten in sich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausschließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurükkstellt. Man könnte ferner darauf sehen, daß wie das ganze Leben ein Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden ist, so auch der Mensch sich seiner selbst bald mehr als leidend bald mehr als thätig bewußt ist. Und dies ließe sich schon eher als gemeinsame Constitution großer Massen denken, daß hier die thätige Form des Selbstbewußtseins sich leichter zur frommen Erregung steigert, die leidende mehr auf der sinnlichen Stufe zurükkbleibt, dort hingegen es sich umgekehrt verhält. Nur freilich daß dieses so einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterschied bleibt zwischen einem mehr und minder, so daß derselbe Moment mit dem Einen verglichen als ein mehr leidender mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufassen ist. Soll zwischen den verschiedenen Gestaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen anwendbare Abtheilung gemacht werden, so muß sich der fließende Unterschied in eine solche Unterordnung verwandeln, wie der Saz andeutet. Diese Unterordnung ist nach der einen Seite hin am stärksten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zustände gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder

durch gesellige Verhältnisse veranlaßt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in sofern erregen, als sie auf die Selbstthätigkeit bezogen werden, das heißt insofern als wir wissen, daß etwas und was, eben deshalb weil wir uns zu der Gesammtheit des Seins in dem Verhältniß befinden welches in dem leidentlichen Zustand ausgedrükkt ist, von uns zu thun sei, so demnach daß die mit jenem Zustande zusammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieses Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat. Wo also die Frömmigkeit sich so gestaltet, da werden die leidentlichen Zustände, zur frommen Erregung gesteigert, nur Veranlassung, um eine bestimmte nur aus einem so modificirten Gottesbewußtsein erklärbare Thätigkeit zu entwikkeln; und in dem Kreise solcher frommen Erregungen erscheinen alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als Mittel, um die Gesammtheit seiner thätigen Zustände hervorzurufen, wodurch der Gegensaz zwischen dem sinnlich angenehmen und unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrschend bleibt in den Fällen, wo das sinnliche Gefühl sich nicht zur frommen Erregung steigert. Diese Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdrukk teleologischer Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten soll, daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet. Ist nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: so ist der Gemüthszustand ein erhebender, sei nun das veranlassende Gefühl angenehm oder unangenehm. Ist sie aber ein Zurükkgehen in sich selbst oder ein Suchen nach Hülfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: so ist der Gemüthszustand ein demüthigender, sei nun das veranlassende Gefühl unangenehm oder angenehm gewesen. In der entgegengesezten Richtung zeigt sich diese Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbstbewußtsein eines Thätigkeitszustandes nur in der Beziehung in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zustand selbst als Ergebniß aus denen zwischen dem Subject und dem übrigen gesammten Sein

bestehenden Verhältnissen erscheint, also auf die leidentliche Seite des Subjects bezogen wird. Nun aber ist jeder einzelne Thätigkeitszustand nur ein besonderer Ausdrukk von dem in dem Subject bestehenden und die persönliche Eigenthümlichkeit desselben bildenden Verhältniß der gemeinsamen menschlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieser Art jenes Verhältniß selbst als das Ergebniß der vom höchsten Wesen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject gesezt, in den erhebenden sonach als Zusammenstimmung das heißt als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Gestaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesammte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die ästhetische Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen sind einander vermöge der entgegengesezten Unterordnung des in beiden zugleich gesezten auch bestimmt entgegengesezt, und jedes fromme Mitgefühl gestaltet sich natürlich in beiden eben so wie das persönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieses nur ein zusammengezogenes Selbstbewußtsein ist.

2. Eine allgemeine Nachweisung darüber, ob die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen sich vorzüglich nach diesem Gegensaz unterscheiden lassen, wäre nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Eintheilung in soweit bewährt, daß sie das Christenthum von demjenigen was ihm coordinirt ist, scheidet, und uns durch nähere Bestimmung seines Ortes die Aussonderung seines eigenthümlichen Wesens erleichtert. Was uns indessen am meisten gegenwärtig ist als dem Christenthum in dieser Hinsicht scharf entgegengesezt, das ist ihm nicht coordinirt sondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die hellenische Vielgötterei. In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurükk, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwekke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im allgemeinen auf dieselbe giebt es weder in ihren religiösen Symbolen noch selbst in ihren Mysterien eine

bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben auf das bestimmteste vorherrscht indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele, und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind. Daß nun das Christenthum, auch abgesehen von der höheren Stufe die es einnimmt, diesem Charakter auf das schärfste entgegentritt, wird wol nicht leicht jemand läugnen. Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesammtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christenthum, ohnerachtet es so zeitig den Hellenismus in Masse in sich aufgenommen hat, immer so fremd geblieben ist, daß sie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrükke auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgend einer Behandlung der christlichen Sittenlehre geltend gemacht worden ist. Jenes im Christenthum so bedeutende ja alles unter sich befassende Bild eines Reiches Gottes ist aber nur der allgemeine Ausdrukk davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur in so fern fromm sind als sie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung die von einem leidentlichen Zustande ausgeht im Bewußtsein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entschieden werde, ob nicht etwa der aufgezeigte Gegensaz zwischen der teleologischen und ästhetischen Richtung dennoch im nothwendigen Zusammenhang stehe mit dem Unterschiede beider Stufen, so daß aller Polytheismus nothwendig der ästhetischen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologischen, dürfen wir nur auf der höchsten Stufe selbst stehen bleiben und fragen, ob die beiden andern monotheistischen Glaubensweisen sich in dieser Hinsicht eben so verhalten wie das Christenthum oder nicht. Das Judenthum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; so ist doch die vorherrschende

Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens, und es wendet sich also nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keinesweges dieselbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige. Vielmehr da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schikkungen zur gänzlichen Ruhe kommt, so daß auch das Selbstthätigkeitsbewußtsein sich nur auf die Art mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß seine Bestimmtheit als in jenen Schikkungen beruhend gesezt wird: so offenbart sich in diesem fatalistischen Charakter auf das deutlichste eine Unterordnung des sittlichen unter das natürliche. Die monotheistische Stufe erscheint sonach getheilt, der teleologische Typus am meisten im Christenthum ausgeprägt, minder vollkommen im Judenthum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben so monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrükkt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigenthümliche Wesen des Christenthums aufstellen wollen, darf eben so wenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen.

§. 10. Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist Eine theils äußerlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes geschichtlichstätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beidem zusammengenommen ist das eigenthümliche Wesen einer jeden zu ersehen.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Rel. S. 376 folgd.

1. Der erste Theil des Sazes wäre falsch, wenn man nachweisen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls. Dasselbe würde dann auch gelten von muhamedanischer und jüdischer in Bezug auf Moses und

Muhamed. Die Möglichkeit indeß wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings steht diese äußere Einheit nicht so fest, theils weil der Anfangspunkt oft in die vorgeschichtliche Zeit fällt, was von der vormosaischen monotheistischen Verehrung des Jehovah auch gilt, theils auch weil manche dieser geschichtlichen Formen wie die hellenische und noch mehr die römische Vielgötterei ein aus mancherlei sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählig zusammengewebtes oder auch von selbst zusammengewachsenes Ganzes darstellen. Aehnliches ließ sich gewiß auch von den nordischen und indischen Systemen behaupten. Allein diese scheinbaren Ausnahmen bestätigen vielmehr die Regel unseres Satzes. Denn je weniger die äußere Einheit bestimmt nachgewiesen werden kann, um desto schwankender ist auch die innere; und es scheint daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensstufen auch die Gattungen unbestimmter gehalten sind, so auch auf diesem Gebiet eine gleichmäßige Vollendung der äußern und innern Einheit nur der höhern Entwikklung vorbehalten bleibt, am innigsten also auch in der vollkommensten Gestaltung — als welche wir im Voraus das Christenthum bezeichnen möchten — die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, wodurch die äußere Einheit geschichtlich begründet wird.

Der zweite Theil des Satzes wäre falsch, wenn man behaupten könnte, daß die verschiedenen frommen Gemeinschaften wesentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verschiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn sich deren zweie im Raume berührten, sie sich auch für identisch erkennen und also in Eines zusammen gehen müßten, und daß dies bloß durch unverständigen Eigensinn der durchaus den Namen des Urhebers festhalten wollte, bis auf einen gewissen Grad könnte gehindert werden. Eben so daß jeder Einzelne, ohne daß irgend eine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus seiner frommen Gemeinschaft in eine ganz andere übergehn könne lediglich dadurch daß er die eine geschichtliche Anknüpfung auflöst und sich einer andern anschließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung streiten. Ja es wäre unter dieser Voraussezung unmöglich, daß eine Religionsgemeinschaft innerhalb einer andern entstehen könnte

und sich von ihr losreißen; denn wenn nichts neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang sein da wo dasselbe schon war.

2. Ueber den eignen Anfang jeder frommen Gemeinschaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerst nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren sich bildet, ist gleichgültig, nur daß Jeder das leztere im Allgemeinen unwahrscheinlicher finden wird als das erste. Ebenso wäre es unnüz, verschiedene Arten unterscheiden zu wollen, wie eine solche neue Bildung in der Seele entstehen kann, da die Gemeinschaft nur erst durch die Mittheilung und Uebertragung entsteht. Daß es aber mit der inneren Verschiedenheit die in dem Saz ausgesprochene Bewandniß habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Saz nämlich behauptet, was jedoch unserm Zwekk gemäß nur auf die frommen Gemeinschaften der höchsten Stufe angewendet werden soll, daß in allen zwar dasselbe sei, aber in jeder alles auf andere Weise. Die herrschende Ansicht hingegen ist die, daß das Meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen gemeinsamen nur in jeder noch einiges besondere hinzukomme, so etwa um es nur aus dem groben darzustellen, daß der Glaube an Einen Gott das allen diesen gemeinsame sei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesezgebung hinzu, in der andern statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Christum ohne Einfluß wäre auf das ohne denselben und vor ihm schon vorhandene Gottesbewußtsein und auf die Art, wie es sich mit den sinnlichen Erregungen einigt: so stände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewiesen werden kann, nichts, oder Christus wäre wenigstens nur ein einzelner Gegenstand, welcher auch Eindrükke hervorbringt, die sich mit dem Gottesbewußtsein einigen können, und auch in diesem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte aber die Meinung die sein, der Glaube an Christum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen

die meisten aber wären im Christenthum ganz eben so gestaltet wie in andern monotheistischen Glaubensweisen: so würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieser Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtsein, welches ja in allen frommen Erregungen desselben Menschen zur selben Zeit, d. h. so lange er derselben frommen Gemeinschaft angehört, auch dasselbe sein muß, sondern es wäre nur ein Einfluß auf das sinnlich erregte Selbstbewußtsein, welcher also keine eigene Glaubensweise begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unseres Sazes übrig, welche in sich schließt, daß in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinschaft das Selbstbewußtsein selbst ein anders bestimmtes sein muß, indem nur unter dieser Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können bestimmt sein. Wie es sich nun an jedem einzelnen Beispiel zeigen muß, daß nur scheinbar etwas ganz dasselbe sein kann in der einen Glaubensweise wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtsein selbst verschieden bestimmt ist in beiden: so ist auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweise etwas sei was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in andern Glaubensweisen Menschwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geistesmittheilung: was sollte wol das schlechthin neue des Christenthumes sein? Dasselbe läßt sich aber auch im Allgemeinen einsehn. Soll nämlich unter Voraussezung eines vollkommen gleich bestimmten Gottesbewußtseins in einer Glaubensweise etwas sein, was in der andern nicht ist: so könnte dies nur beruhen auf einem verschiedenen Erfahrungsgebiet; und somit müßte der ganze Unterschied verschwinden, wenn die Erfahrungen sich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unserm Gebiet nur in einem unbestimmteren Sinne aufstellen konnten: so steht doch der des Individuums auch hier fester, und die in unserem Saz aufgestellte Formel ist dieselbe, welche für alle individuellen Unterschiede innerhalb derselben Art und Gattung gilt. Denn jeder Mensch hat alles das was der andere aber alles anders bestimmt; und die größte Aehnlichkeit ist nur eine abnehmende höchstens beziehungsweise verschwindende Verschiedenheit. So hat auch jede Art dasselbe wie jede andere ihrer Gattung,

und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende ist nur zufälliges. Nur das Auffinden dieses unterscheidenden in einem eigenthümlichen Dasein ist eine Aufgabe, welche in Worten und Säzen nie vollkommen, sondern nur durch Annäherung kann gelöst werden. Daher auch Naturforscher und Geschichtschreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß sie behaupten möchten, daß diese alles unterscheidende und charakteristische ausdrükken; und damit wird sich auch der Religionsbeschreiber in den meisten Fällen begnügen müssen. Soll indeß zum Versuch, damit der Apologist einer einzelnen Glaubensweise um so weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: so würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise das an und für sich überall auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen andern Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jenes einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind, und sie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. Sollte es scheinen, als werde hierdurch mehr nur eine verschiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrükkt als eine Verschiedenheit der Form oder des Inhaltes: so ist nur zu bemerken, daß jeder Moment selbst Verknüpfung ist als Uebergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und also auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbstbewußtsein unter eine andere Verknüpfungsweise gestellt wird.

Zusaz. Nur aus den beiden in unserm Saz aufgestellten Punkten, nämlich dem besondern Anfang auf den jede fromme Gemeinschaft zurükkgeht und der eigenthümlichen Gestaltung, welche die frommen Erregungen und die Aussagen über dieselben in jeder annehmen, läßt sich auch der Sprachgebrauch der bekannten Ausdrükke positiv und geoffenbart reguliren. Daß diese ziemlich verworren gebraucht werden oft ganz auf dieselbe Weise bald von den einzelnen Lehren bald von der Glaubensweise überhaupt, und bald dem natürlichen entgegengesezt bald dem vernunftmäßigen, dies ist bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen sie so festzustellen, daß von denselben ein gleichmäßiger

durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den ersten Ausdrukk haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demselben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das positive Recht entgegensezt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, so findet sich, daß das Naturrecht in demselben Sinn wie das positive, nämlich als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft, nirgend ist. Selbst die einfachsten und ursprünglichen Verhältnisse, wie das väterliche Ansehn oder die ehliche Gemeinschaft sind in jeder Gesellschaft auf eine eigenthümliche Weise bestimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Gesezgebung, vor demselben durch die herrschende Sitte. Das Naturrecht aber ist nur das was sich aus der Gesezgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahiren läßt. Ja selbst wenn es als reine Erkenntniß auf einem andern Wege zu Stande käme, würde doch Jeder gestehen, daß wenn von einer Anwendung desselben die Rede sein sollte, es doch erst näher bestimmt werden müsse, und also als anwendbar ebenfalls nur auf den Act dieser nähern Bestimmung zurükkgeführt werden könne. So ist es nun auch mit der natürlichen Religion, daß sie [1] als Basis einer religiösen Gemeinschaft nirgend ist, sondern nur das was sich aus den Lehren aller frommen Gemeinschaften der höchsten Ordnung gleichmäßig abstrahiren läßt als das in allen vorhandene nur in jeder anders bestimmte. Eine solche verzeichnete die gemeinsamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinschaften vorkommenden frommen Gemüthszustände, und müßte, wenn man sich alle frommen Gemeinschaften als schon gegeben denkt, und auch in Bezug auf die Terminologie einer solchen Lehre die verschiedenen philosophischen Systeme als gegen einander ausgeglichen, überall dieselbe und zu allen Zeiten sich selbst gleich sein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigenthum, welches neben ihrer bestimmten Art und Weise der Frömmigkeit und dem Ausdrukk derselben in der Lehre diejenigen Einzelnen aus den verschiedenen Religionsgemeinschaften besäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemein-

---

[1] Vgl. §. 6. Zusaz.

schaften in ihrer Zusammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zusammenzuschauen vermögen. Es würde auch nicht schwer werden zu beweisen, theils daß, was man mit diesem Namen bezeichnet, auch wirklich auf diesem Wege entstanden ist, theils daß die einzelnen Versuche dieses secundäre Erzeugniß zur Basis einer kirchlichen Gemeinschaft zu machen immer mißlungen sind, und auch immer mißlingen müssen; doch dies gehört weniger hieher. Wäre demnach als bloße Zusammenstellung von Lehrsäzen eine solche natürliche nicht sowol Religion als Glaubenslehre wie man eigentlicher sagen sollte auf jeden Fall, auch wenn sie noch anders entstanden wäre, nur das gemeinsame aller monotheistischen Glaubensweisen: so bewährte sich dann das positive einer jeden als das individualisirte, welches wie oben gezeigt worden in einer jeden nicht etwa nur hie und da ist, sondern wenngleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es ist auch nur ein Mißverständniß, wenn man die wirklich bestehenden frommen Gemeinschaften dadurch von einander unterscheiden will, daß in der einen das positive seinen Ort hier habe in der andern dort, wie z. B. im Christenthum seien es die Lehren, im Judenthum aber die Gebote[1]. Denn sind in einer Gemeinschaft die Gebote mehr herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt: so versteckt sich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre selbst auf als Gebot sie auszusprechen und zu bekennen. Es wäre auch eben so unrichtig zu läugnen, daß die Vorschriften der christlichen Sittenlehre positiv wären, als daß die Lehre von Jehovah es im Judenthum sei. Jedenfalls ist weder das Gebot als Ausdruck einer gemeinsamen Handlungsweise noch die Lehre als Ausdruck einer gemeinsamen Vorstellungsart etwas ursprüngliches, sondern beides in der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne diese auch die bestimmte Gemeinschaft selbst nicht hätte entstehen können, diese aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatsache ab und in Bezug auf dieselbe be-

---

[1] S. M. Mendelssohns Jerusalem.

standen hat: so muß auch das eigenthümliche Gepräge der frommen Erregungen in derselben Thatsache begründet sein. Dieses nun soll durch den Ausdrukk positiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist. — Die Ausdrükke offenbaren geoffenbart Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem sie schon ursprünglich bald mehr das Erhellen des dunklen verworrenen unbemerkten bald mehr das Aufdekken und Enthüllen des bisher verborgen gewesenen und geheim gehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber ist hineingekommen durch die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indeß werden sich wol Alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdekkte und Andern überlieferte noch das von Einem durch Nachdenken ersonnene und so von Andern erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und eben so darüber, daß eine göttliche Mittheilung und Kundmachung dabei vorausgesezt wird. Und in diesem Sinne finden wir den Ausdrukk sehr allgemein auf den Ursprung frommer Gemeinschaften angewendet. Denn von welchen religiösen Mysterien und besondern Gottesverehrungen sowol bei den Hellenen als bei den Aegyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß sie ursprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgend eine außer dem Zusammenhang der menschlichen Dinge liegende Weise von der Gottheit wären kundgemacht worden. Ja nicht selten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Gesellschaften, wie denn von vorn herein sittliches und religiöses häufig ungetrennt erscheint, auf eine göttliche Sendung dessen, der zuerst den Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, zurükkgeführt und also die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir sagen können, der Begriff bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder

aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß nun hier in dem ursprünglichen eine göttliche Causalität gesezt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieses nicht daß es eine auf das Heil der Menschen abzwekkende und es fördernde Wirksamkeit ist. Nur die Bestimmung möchte ich nicht gern aufnehmen daß sie eine Wirkung sei auf den Menschen als erkennendes Wesen. Denn alsdann ist die Offenbarung auch ursprünglich und wesentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht daß wir stehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Christenthum bestimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Säzen verstanden werden kann aus ihrem Zusammenhang mit andern, so war auch zu ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können sie auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsäze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Existenz durch seinen Totaleindrukk, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein. Die ursprüngliche Thatsache wird also immer das Auftreten einer solchen Existenz sein, und die ursprüngliche Wirkung immer die auf das Selbstbewußtsein derer, in deren Lebenskreis sie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeschlossen wird sondern mitgesezt, leuchtet ein. Uebrigens bleibt es immer sehr schwierig ja fast unmöglich, diese Vorstellung bestimmt zu begrenzen, und wenn sie so bestimmt gefaßt wird ihre Entstehung überall wo sie vorkommt zu erklären. Denn überall auf dem mythologischen Gebiet, dem hellenischen sowol als dem orientalischen und nordischen, streifen diese göttlichen Mittheilungen und Kundmachungen so nahe an die höheren Zustände der heroischen sowol als dichterischen Begeisterung, daß beides schwer von einander zu trennen ist, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen und früheren

Zuständen befriedigend zu erklären ist, als Offenbarung dürfe angesehen werden. Denn daß das eine größer ist, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wol die begeisterte innere Erzeugung eines neuen und eigenthümlichen Götterbildes, und die Entstehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und dasselbe. Ja schwerlich würde sich überhaupt eine sichere Grenze zwischen dem geoffenbarten und dem durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht getretenen aufstellen lassen, wenn man nicht darauf zurükkgehen will, daß Offenbarung nur da anzunehmen sei, wo nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch eine solche göttliche Mittheilung bestimmt ist, und was dann von einer solchen kundgemacht wird, das ist für geoffenbart zu achten. Dergleichen sind in den polytheistischen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Oerter gebunden sind, die als besonders erkohrene Wohnsize der Gottheit von ihr sind kund gegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche weil sie von der Gottheit abstammen auf eine ursprüngliche aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kund geben. In demselben Sinne nennt Paulus selbst die Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes [1]. Allein eben dieses kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für sich dürfe als göttliche Offenbarung angesehen werden. Denn so wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele wenn auch nicht aus den früheren Zuständen eben derselben zu begreifen ist, doch aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, welcher jener Einzelne angehört, muß begriffen werden können: so erscheinen auch die Menschen, denen göttliche Abstammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig bestimmt, mithin auch in ihrer Existenz aus der gesammten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir also auch das Verhältniß des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des positiven für das Gesammtgebiet der geschichtlich bestehenden frommen Ge-

[1] Röm. 1, 19.

meinschaften, so wie geschehen, feststellen dürfen: so werden wir doch zugleich natürlich finden müssen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer bestimmten frommen Gemeinschaft zum Grunde liegende Thatsache von allen andern aus werde bestritten werden, während sie jede für ihr eigenes Grundfactum in Anspruch nehmen. Endlich wird auch dieses noch hinzuzufügen sein, daß wenn eine Glaubensweise die Anwendung, welche sie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, sie dies keinesweges durchführen könne vermittelst der Behauptung, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit sei, die andern aber falsches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott sich kund machte, wie er an und für sich ist; eine solche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatsache hervorgehen, ja auch wenn eine solche auf unbegreifliche Weise an eine menschliche Seele gelangte, könnte sie nicht von derselben aufgefaßt und als Gedanke festgehalten werden, und wenn auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie dann auch nicht wirksam sein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirksam sein soll, kann nur Gott in seinem Verhältniß zu uns aussagen; und dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zusammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Rohheit und Versunkenheit ein entstehendes Bewußtsein Gottes wahrhaft eine Offenbarung sein könnte, und doch aus Schuld des Gemüthes in dem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommenen ausschlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Gestaltungen der Frömmigkeit sofern sie selbst ganz oder Theilweise auf einzelne Anfangspunkte zurükkzuführen sind, und ihr Inhalt aus nichts jenseits derselben liegendem zu begreifen ist, mit Recht gesagt werden können, daß sie auf Offenbarung beruhen, wieviel unrichtiges auch dem Wahren beigemischt sein mag.

III. Darstellung des Christenthums seinem eigenthümlichen Wesen nach. Lehnsäze aus der Apologetik.

§. 11. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.

1. Die Aufgabe das Eigenthümliche einer Glaubensweise aufzufinden und möglichst auf eine Formel zu bringen ist nicht füglich anders zu lösen, als indem man nachweist, was auch in den verschiedensten frommen Gemüthszuständen innerhalb derselben Gemeinschaft dasselbige ist, während es in den analogen Zuständen innerhalb anderer Gemeinschaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten ist, daß eben dies Eigenthümliche in allen so sehr unter sich verschiedenen Erregungen gleich stark ausgeprägt ist, um desto leichter kann man bei diesem Versuche fehlgreifen, und am Ende zu der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen festen innern Unterschied gebe, sondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum bestimmten. Indeß läßt sich aus dem oben[1] Gesagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigenthümliche am wenigsten verfehlen wird, wenn man sich an das mit der Grundthatsache am genauesten zusammenhangende auch vorzüglich hält, und diese Verfahrungsart liegt auch in der Formel des Sazes zum Grunde. Das Christenthum bietet aber noch besondere Schwierigkeiten dar, schon dadurch daß es mehr als andere Glaubensweisen vielfach gestaltet und in eine Mannigfaltigkeit von kleineren Kirchengemeinschaften zerspalten ist, so daß man sich die zwiefache Aufgabe zu stellen hat, zuerst das diesen lezteren sämmtlich gemeinsame eigenthümliche Wesen des Christenthums überhaupt, dann aber auch das der besonderen Kirchengemeinschaft zu finden, deren Recht nachgewiesen oder deren Glaubenslehre aufgestellt werden soll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch

[1] §. 10. Zusaz.

noch in jeder einzelnen Kirchengemeinschaft fast jede Lehre an verschiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigsten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine eben so große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuständen selbst, doch wenigstens eine große Verschiedenheit in der Art sie aufzufassen und zu schäzen zum Grunde liegt. Ja das schlimmste ist, daß durch diese Abweichungen der Umfang des christlichen Gebietes unter den Christen selbst streitig wird, indem der eine von dieser, der andere von jener Lehrform behauptet, sie sei zwar innerhalb des Christenthums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchristlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe lösen will, selbst zu einer von diesen Partheien, und sezt im voraus fest, nur was im Gebiete der einen Ansicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das unterscheidende des Christenthumes auszumitteln, so sezt er im voraus Streitigkeiten als entschieden voraus, zu deren Entscheidung er doch eben erst die Bedingungen finden will. Denn nur erst wenn das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausgemittelt ist kann entschieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich ist oder nicht. Kann er sich aber auch aller Vorliebe entschlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengesezteste, sofern es nur sich selbst für unchristlich ausgiebt, mit in Rechnung: so steht er auf der andern Seite in Gefahr, ein seinem Gehalt nach weit geringeres und farbloseres, mithin auch für die Zwekke der Aufgabe minder angemessenes Ergebniß zu erlangen. Dies ist der dermalige nicht zu verbergende Stand dieser Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er ist, um so mehr auch zu dieser Untersuchung seine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: so ist die Anzahl derer bei weitem die größere, welche sich ihre Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nach dem Interesse ihrer Parthei bilden. Wogegen für das Interesse der Apologetik sowol als für das der Glaubenslehre scheint es gerathener, lieber mit einem geringeren Resultat sich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollständigung desselben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausschließenden Formel beginnt,

welche nothwendig eine oder mehrere ihr entgegengesezte sich gegenüber hat, mit denen doch früher oder später noch ein Kampf bevorsteht. Und in diesem Sinne ist die Formel des Sazes aufgestellt.

2. Wie nun unstreitig alle Christen die Gemeinschaft, der sie angehören, auf Christum zurükkführen: so wird hier vorausgesezt, daß auch der Ausdruck Erlösung ein solcher sei, zu dem sie sich alle bekennen, und zwar nicht nur so, daß sie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber jeder in einem andern Sinne, sondern so daß es auch etwas gemeinsames giebt, welches Alle dabei im Sinne haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weise näher bestimmt. Der Ausdrukk selbst ist auf diesem Gebiet nur bildlich, und bedeutet im Allgemeinen einen Uebergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen bessern, und dies ist die passive Seite desselben; denn aber auch die dazu von einem Andern geleistete Hülfe, und dies ist die active Seite desselben. Auch liegt in der Gebrauchsweise des Wortes nicht wesentlich, daß dem schlechteren Zustand ein besserer schon vorhergegangen sein müsse, so daß der folgende bessere eigentlich nur eine Wiederherstellung sei, sondern dieses kann vorläufig ganz unentschieden bleiben. Soll nun der Ausdrukk angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: so kann, die teleologische Richtung derselben vorausgesezt, der schlechte Zustand nur darin bestehn, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist, so daß Einigung desselben mit den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins und also fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zu Stande kommen. Wollen wir nun diesen Zustand in seiner höchsten Steigerung durch die Ausdrükke Gottlosigkeit oder besser Gottvergessenheit bezeichnen: so dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins denken. Denn alsdann könnte einestheils der Mangel von etwas außerhalb der Natur liegendem nicht als ein übler Zustand gefühlt werden; anderntheils würde, um diesen Mangel aufzuheben, dann eine Umschaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und diese Vorstellung ist in dem Begriff der Erlösung nicht enthalten. Wie denn diese Möglichkeit auch da

vorbehalten bleibt, wo der üble Zustand des Gottesbewußtseins mit den stärksten Farben geschildert wird [1]. Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten. Hiernach scheint es freilich, als ob die beiden Zustände der vor der Erlösung gegebene und der durch die Erlösung zu bewirkende nur als ein Mehr oder Minder, also auf unbestimmte Weise könnten unterschieden werden; und es entsteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlösung soll festgestellt werden, den unbestimmten Unterschied auf einen beziehungsweisen Gegensaz zurükkzuführen. Ein solcher Gegensaz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Activität des sinnlichen Selbstbewußtseins um einen Moment zu erfüllen und einen andern anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Activität des höheren Selbstbewußtseins um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein als der der Activität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zu Stande kommen soll, eine Erlösung nothwendig, indem dieser Zustand nichts anderes ist als eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In diesen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denselben bestimmten Momenten das Gottesbewußtsein oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null sei, sondern nur daß es in irgend einer Beziehung den Moment nicht dominire, und in dem Maaß als dies der Fall ist, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottlosigkeit und Gottvergessenheit zu.

3. Unläugbar findet sich die Anerkennung eines solchen Zustandes in allen frommen Gemeinschaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwekken darauf ab, das Bewußtsein dieses Zu-

[1] Röm. 1, 19. flgd.

standes oder unmittelbar ihn selbst aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch sich das Christenthum in dieser Hinsicht von allen andern frommen Gemeinschaften unterscheidet, wird in unserm Saz zweierlei aufgestellt. Einmal daß im Christenthum dieses beides in seiner Zusammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlösung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöses Element ist wie mehrere andere auch, sondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieses also das in allen andern mitgesezte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigenthümlich christliche werden. Zweitens aber daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Jesum von Nazareth vollbrachtes gesezt wird. Und dieses beides ist wiederum nicht von einander zu trennen, sondern wesentlich zusammengehörig. Keinesweges so als ob man sagen könnte, Jedem der sich in allen seinen frommen Momenten seiner selbst als in der Erlösung begriffen bewußt wäre, müßte man eine christliche Frömmigkeit zuschreiben, wenn er auch auf die Person Jesu sich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall sein wird; und eben so wenig als ob man sagen könnte, die Frömmigkeit eines Menschen sei eine christliche, wenn er sie auf Jesum zurükführe, gesezt auch er wäre sich seiner selbst dabei gar nicht als in der Erlösung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlösung ist nur deshalb in jedem christlichen frommen Bewußtsein, weil der Anfänger der christlichen Gemeinschaft der Erlöser ist; und Jesus ist nur auf die Weise Stifter einer frommen Gemeinschaft, als die Glieder derselben sich der Erlösung durch ihn bewußt werden. Die vorstehende Erläuterung sichert schon dagegen, daß dies nicht so verstanden werde, als ob alles christliche fromme Bewußtsein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jesum und die Erlösung, sondern nur daß alle fromme Momente so weit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert als durch jene Erlösung geworden, und so fern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig gesezt werden. Eben so versteht sich auch, daß dieses überall mitgesezte kann und wird in verschiedenen frommen Momenten auch in verschiedenem Grade stärker oder

schwächer mitgesezt sein, ohne daß dadurch der christliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Gesagten folgen, daß wenn wir uns religiöse Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen, sie gehören dem Christenthum nicht näher an als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise.

4. Die nähere Entwikklung des Sazes, wie nämlich durch Jesum die Erlösung bewirkt wird und in der christlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein kommt, fällt der Glaubenslehre selbst anheim; hier aber ist noch in Bezug auf das oben[1] allgemein gesagte das Verhältniß des Christenthums zu den andern vorzüglich monotheistischen Religionsgemeinschaften zu erörtern. Diese nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurükkgeführt; und so wie, wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloß äußerlicher sein würde, eben so auch wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöser sezten und eben so alles auf die Erlösung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre. So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, daß nur durch Jesum und also nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und diese nur einzelne Theile ihrer Lehre und Anordnung sind: so erscheint das Bewirken der Erlösung nicht als ihr Hauptgeschäft. Vielmehr erscheint dieses erst als etwas abgeleitetes. Ihr Hauptgeschäft ist das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form. Besteht aber in der Gemeinschaft ein bedeutender Unterschied in der freien Entwikklung des Gottesbewußtseins, so sind Einige in denen es am gebundensten ist erlösungsbedürftiger, und Andere in denen es freier ist erlösungsfähiger, und so erfolgt durch die Einwirkung der lezteren in den ersteren eine Annäherung an die Erlösung, nur freilich nicht

---

[1] §. 10.

weiter als bis der Unterschied zwischen beiden ziemlich ausgeglichen ist, bloß dadurch daß eine Gemeinschaft besteht. Im Christenthum hingegen ist die erlösende Einwirkung des Stifters das ursprüngliche, und die Gemeinschaft besteht nur unter dieser Voraussezung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlösenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Christenthums dieses beides sich immer gleichmäßig verhält, die erlösende Wirksamkeit Christi vorzüglich hervorheben und auf das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit einen großen Werth legen; so wie auf der andern Seite das Christenthum nur ansehn als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigenthümlichkeit mehr zufällig sei und Nebensache, und Christum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinschaft ansehn, die erlösende Thätigkeit aber in den Hintergrund stellen.

Daher ist nun auch im Christenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinschaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgestellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verschiedener Menschen gleichsam willkürlich herausgehoben, und was sie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für sich empfangend als für Andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweisen leugnen wird, Gott könne eben so gut das Gesetz durch einen Andern gegeben haben als durch Moses, und die Offenbarung könnte eben so gut durch einen Andern gegeben worden sein als durch Muhamed. Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme aussagt, ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

Nicht als ob wir hier schon im Voraus alle diejenigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließen wollten, welche von dieser, selbst schon mannigfaltiger Abstufungen fähigen, Vorstellung so weit abweichen, daß sie Christum erst später mit der erlösenden Kraft ausgestattet werden lassen, so lange diese nur etwas von der bloßen Mittheilung der Lehre und der Lebensordnung ver-

schiedenes ist. Denkt man sich aber Christum ganz nach der Analogie der andern Religionsstifter: so läßt sich die Eigenthümlichkeit des Christenthums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung festhalten, und die drei monotheistischen Glaubensweisen bleiben nur getrennt, in sofern jede bei dem was sie empfangen hat unverbrüchlich fest hält. Wären sie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und sollten sie wol auch können die besseren Lehren und Ordnungen des Christenthums früher oder später selbst finden: so wäre dann der innere Unterschied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die christliche Kirche über das von Christo empfangene ebenfalls hinausgehn: so bleibt nichts anderes für Christum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwicklungspunkt wäre, ein solcher jedoch nur, daß es eben so gut eine Erlösung von ihm giebt als eine Erlösung durch ihn. Und da das vervollkommnende Princip nur die Vernunft sein kann: so würde sofern diese überall dieselbe ist, jeder Unterschied zwischen dem fortschreitenden Christenthum und den fortschreitenden anderen monotheistischen Glaubensweisen allmählich verschwinden, und es würde ihnen insgesammt in ihrer Eigenthümlichkeit nur eine auf eine bestimmte Periode beschränkte Gültigkeit zukommen.

Auf diese Weise läßt sich der Unterschied bestimmen zwischen zwei weit auseinander gehenden Auffassungen des Christenthums, zugleich aber werden auch die Uebergänge von der einen zur andern anschaulich. Wenn die leztere jemals als Gesammtlehre aufträte: so würde sich eine solche Gemeinschaft vielleicht selbst von den übrigen christlichen Gemeinschaften sondern, wofern aber nicht, doch als eine christliche anerkannt werden können, wenn sie sich nicht selbst dafür ausgäbe, schon wirklich von dem Bedürfniß einer Anhänglichkeit an Christum erlöst zu sein. Vielweniger ist Einzelnen, die sich dieser Ansicht nähern ihr Antheil an der christlichen Gemeinschaft abzusprechen, so lange sie selbst begehren, sich mit derselben und durch dieselbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins zu erhalten.

5. Die Entwicklung dieser Reihe wird hoffentlich dem zur Bestätigung dienen, was hier aufgestellt worden ist um das unter-

scheidende des Christenthums zu bestimmen, indem wir, als geschähe es versuchsweise, aus allem, was sich in der christlichen Frömmigkeit gemeinsames findet, dasjenige herauszugreifen suchten, wodurch sich das Christenthum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert; wobei wir von der Nothwendigkeit geleitet wurden die innere Eigenthümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zusammenhang zu sehen. Vielleicht läßt sich in einer allgemeinen Religionsphilosophie, auf welche dann, wenn sie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik sich würde berufen können, der innere Charakter des Christenthums an und für sich auf eine solche Weise darstellen, daß dadurch dem Christenthum sein besonderes Gebiet in der religiösen Welt sicher gestellt würde. Dazu würde indeß gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtseins systematisirt würden, und aus ihrem Verhältniß gezeigt, welche darunter solche sind, auf die die andern können bezogen und die selbst in allen andern können mitgesezt sein. Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdrukk Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt: so wäre dann das Christenthum als eine eigenthümliche Glaubensform sicher gestellt, und in gewissem Sinne construirt. Indeß würde selbst dieses kein Beweis des Christenthums zu nennen sein, indem auch die Religionsphilosophie keine Nöthigung aufstellen könnte, weder eine bestimmte Thatsache als erlösend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein centrales sein kann, diese Stellung in dem eigenen Bewußtsein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier dargestellte darauf Anspruch machen ein solcher Beweis zu sein, da hier dem eingeschlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geschichtlicher Betrachtung ausgehen konnten, darauf verzichtet werden mußte auch nur soviel zu leisten, als in einer durchgeführten Religionsphilosophie geschehen kann. Es leuchtet auch an und für sich ein, daß ein fremder Glaubensgenosse durch die obige Darstellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür aufgestellte sei das eigenthümliche Wesen des Christenthums, ohne daß dieses selbst dadurch für ihn Wahrheit bekäme, so daß er sich gedrungen fände es

anzunehmen. Vielmehr wie sich hier alles auf die Dogmatik bezieht und diese nur für die Christen ist: so ist auch diese Darstellung nur für diejenigen die im Christenthum leben und sie soll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Aussagen über irgend ein frommes Bewußtsein zu unterscheiden, ob sie christlich sind oder nicht, und ob sich das christliche stark und deutlich in ihnen ausspricht oder mehr schwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Christenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und sezen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.

§. 12. **Das Christenthum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judenthum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzwekkung betrifft, so verhält es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich.**

1. Unter Judenthum werden hier zunächst die mosaischen Institutionen verstanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles schon früher in Uebung gekommene, was die Absonderung des Volks begünstigte. Mit diesem nun hängt das Christenthum dadurch geschichtlich zusammen, daß Jesus unter dem jüdischen Volk geboren ist, wie denn ein allgemeiner Erlöser nicht wohl anders als aus einem monotheistischen Volke, sobald ein solches vorhanden war, entsprießen konnte. Aber man darf sich auch den geschichtlichen Zusammenhang nicht zu ausschließend vorstellen. Denn die religiöse Denkart des Volkes war zur Zeit der Erscheinung Christi schon nicht mehr ausschließend auf Moses und die Propheten basirt, sondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdische Elemente, welche es während und nach der babylonischen Zerstreuung aufgenommen hatte. Und so war auf der andern Seite auch das hellenische und römische Heidenthum auf mancherlei Weise monotheistisch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Gestaltung aufs äußerste gespannt; so wie im Gegentheil unter den Juden die messianischen Verheißungen theils aufgegeben waren

theils mißverstanden. So daß wenn man alle geschichtlichen Verhältnisse zusammenfaßt, der Unterschied weit geringer ausfällt, als auf den ersten Anblikk scheint. Und die Abstammung Christi aus dem Judenthum wird dadurch sehr aufgewogen, daß eines Theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal diese Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären.

2. Das Christenthum verhält sich vielmehr gleich zum Judenthum und zum Heidenthum, sofern von beiden zu demselben übergegangen werden soll als zu einem andern. Der Sprung scheint freilich größer zu sein vom Heidenthum, sofern dieses erst mußte monotheistisch geworden sein um christlich zu werden; allein beides war doch nicht gesondert, sondern der Monotheismus wurde nun gleich den Heiden unter der Gestalt des Christenthums gegeben, wie früher unter der des Judenthums. Wogegen die Forderung an den Juden, sich nicht auf das Gesez zu verlassen und die abrahamitischen Verheißungen anders aufzufassen, auch nicht geringer war. Wenn wir sonach annehmen müssen, daß die christliche Frömmigkeit, wie sie sich gleich anfangs gestaltet nicht aus der jüdischen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen ist: so kann man auch das Christenthum auf keine Weise als eine Umbildung oder erneuernde Fortsezung des Judenthums ansehn. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des christlichen Glaubens ansieht, und das mosaische Gesez nur als etwas zwischen eingeschobenes darstellt[1]: so könnte man allerdings daraus schließen, daß er das Christenthum als eine Erneuerung jenes ursprünglichen und reinen abrahamitischen Judenthums darstellen wollte. Allein seine Meinung war auch nur, daß sich Abrahams Glaube zu der Verheißung eben so verhalten habe wie der unsrige zur Erfüllung, keineswegs aber daß dem Abraham die Verheißung eben dasselbe gewesen sei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrükklich von dem Verhältniß der Juden und Heiden zu Christo redet, da stellt er es auch

---

[1] Gal. 3, 9. 14. 23—25.

ganz als dasselbe dar[1], Christum als denselbigen für beide, und beide als gleich sehr von Gott entfernt, und also Christi bedürftig. Verhält es sich nun gleich zum Judenthum wie zum Heidenthum: so kann es auch nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums sein als es eine des Heidenthums ist; sondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, so wird er was seine Frömmigkeit betrifft ein neuer Mensch. Die Verheißung an Abraham aber, sofern sie in Christo erfüllt worden ist, wird doch nur so dargestellt, als habe sie ihre Beziehung auf Christum gehabt lediglich in dem göttlichen Rathschluß, nicht in dem frommen Selbstbewußtsein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinschaft nur da anerkennen können, wo dieses Bewußtsein gleichmäßig gestaltet ist: so können wir auch eben so wenig eine Identität anerkennen zwischen dem Christenthum und dem abrahamitischen Judenthum als dem späteren oder dem Heidenthum. Und weder kann man sagen jenes reinere ursprüngliche Judenthum habe die Keime des Christenthums so in sich getragen, daß sie sich durch natürliches Fortschreiten ohne Dazwischentreten eines Neuen aus demselben würden entwikkelt haben, noch auch daß Christus selbst so in dieser Fortschreitung liege, daß ein neues gemeinsames Leben und Dasein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende desselben widerspricht unserm Saz mehr scheinbar als in der That. Denn wenn in diesen Einen Zusammenhang göttlicher Heilsordnung auch das mosaische Gesez gehört: so muß man nach bewährten christlichen Lehrern die hellenische Weltweisheit, zumal die nach dem Monotheismus strebende, ebenfalls dahin rechnen[2]; und doch kann man nicht ohne die Eigenthümlichkeit des Christenthums ganz aufzuheben behaupten, daß die Lehre desselben

---

[1] Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2 Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

[2] *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. Clem. Strom. VI p. 823 P.*

mit der heidnischen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite diese Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht die unbeschränkte auch auf die vergangene Zeit wirksame Beziehung Christi auf alles menschliche auszusprechen: so ist dies eine Abzwekkung, über welche hier noch nicht geurtheilt werden kann, mit der aber unser Saz sehr wohl zusammen besteht. Und so wird auch schon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verschiedener Charakter beigelegt[1], wie denn dieser gerade Gegensaz die innere Trennung auf das bestimmteste ausspricht. Daher ist die Regel aufzustellen, daß für den christlichen Gebrauch fast alles übrige im alten Testament nur Hülle dieser Weissagung ist, und dasjenige den wenigsten Werth hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. So daß wir nur diejenigen unserer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in alttestamentischen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur sind und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet; die es aber sind, für die werden alttestamentische Sprüche kein geeigneter Ausdrukk sein, wenn wir nicht einiges daraus hinweg denken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß eben so nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten sich nicht minder gern auf messianische Weissagungen beriefen, die sie für heidnisch hielten, und also auch dort ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum anerkannten.

§. 13. **Die Erscheinung des Erlösers in die Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges.**

1. Was Offenbarung anlangt, so ist bereits oben[2] zugestanden, daß kein Anfangspunkt eines eigenthümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft zumal einer frommen

---

[1] Jerem. 31, 31—34.

[2] §. 10. Zusaz.

aus dem Zustande des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugniß eines geistigen Umlaufs. Wiewol nun aber sein Dasein über die Natur jenes Kreises hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines solchen Lebens sei eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwikklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlich geordneten Gesezen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine solche Annahme an keine Fortschreitung weder theilweise noch im Ganzen des menschlichen Geschlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieser Art in ihren Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenngleich nicht aus dem vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt. Wenn man daher alle diese, Jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeisterung zuschreibt: so ist dadurch eben dieses angedeutet, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises in dem sie erscheinen aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als etwas gesezmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höheren Bedeutung festhalten wollen. Alle solche Einzelne sind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indeß vorzugsweise nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewußtseins angewendet wird. In allen Religionsstiftern auch untergeordneter Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gemeinschaft etwas eigenthümliches und ursprüngliches sein muß, eine solche Begabung anzunehmen wird sich wol niemand weigern. Soll aber dieses in demselben Sinn auf Christum angewendet werden, so würde man zunächst sagen müssen, daß im Vergleich mit ihm alles, was sonst für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf bestimmte Zeiten und Räume beschränkt, und alles von solchen Punkten

ausgehende doch schon im voraus bestimmt ist in ihm wieder unterzugehn, in Bezug auf ihn also auch kein Sein ist sondern ein Nichtsein, und nur Er dazu gesezt, allmählig das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben. Denn wer Christum nicht in dieser Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der kann auch das Christenthum nicht als eine bleibende Erscheinung wollen. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden, daß auch die stengste Ansicht von dem Unterschiede zwischen ihm und allen andern Menschen nicht hindere zu sagen, daß seine Erscheinung auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas natürliches sei. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. So daß die Vorstellung, die göttliche Offenbarung in Christo müsse auch in dieser Hinsicht etwas schlechthin übernatürliches sein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt sich selbst das Protevangelium, indem es ja die Vorhersagung Christi unmittelbar an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menschliche Natur irgend unfähig sei, das wiederherstellende göttliche in sich aufzunehmen, und das Vermögen hiezu erst müsse in sie hineingeschaffen werden. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hiezu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen dieses göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher also ewiger Akt sein muß: so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Aktes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwikklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden, gesezt auch wir könnten niemals so tief in diese innersten Geheimnisse des allgemeinen geistigen Lebens eindringen, daß wir uns diese allgemeine Ueberzeugung zu einer bestimmten Anschauung entwikkeln könnten. Denn sonst würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären sein, daß gerade in Jesu und keinem Andern das wiederherstellende göttliche zur Erscheinung gekommen ist; göttliche Willkühr im einzelnen anzunehmen ist aber immer eine anthropopathische Ansicht, für welche auch die Schrift

sich nicht erklärt, vielmehr selbst auf die hier aufgestellte Bedingtheit zu deuten scheint[1].

2. Was nun aber das übervernünftige betrifft, so könnte Christus auf keine Weise der Gesammtheit der Menschen als Erlöser gegenüberstehen, wenn diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann diese Zustände auch in den Andern müßten vorkommen, und also auch sie die Erlösung bewirken können. Wenn nun eben so auch in den Erlösten Gemüthszustände gesezt sind als nur durch seine Mittheilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieses könnte man nicht sagen, daß eine Erlösung an ihnen vollbracht sei: so sind mithin auch diese nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich diese dazu unumgänglich nothwendig gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals sein können. Sonach ist allerdings übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten, mithin in dem ganzen Umfange des Christenthums gesezt: und wer dies auf keine Weise erkennen wollte, der könnte auch die Erlösung nicht im eigentlichen Sinne verstehen und das Christenthum nur für eine bis auf besseres bestehende Anstalt zur Ueberlieferung der Einflüsse einer besonders in der Form des Selbstbewußtseins vorzüglich erregten menschlichen Vernunft gelten lassen. Diese Uebervernünftigkeit wird auch fast ohne Ausnahme in den Aeußerungen derer die sich zu Christo bekennen anerkannt und unter verschiedenen Formen ausgedrükkt als eine ursprüngliche oder später eingetretene beharrliche oder auf einen Moment eingeschränkte Einwohnung Gottes oder des *λόγος* in Christo und als ein Bewegtsein der Erlösten von dem heiligen Geist. Sezen wir aber auch die höchste Differenz zwischen diesem übervernünftigen und der gemeinen menschlichen Vernunft: so kann doch niemals dies übervernünftige, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, als ein schlechthin solches aufgestellt werden. Denn das höchste Ziel, welches gesezt wird von diesen Wirkungen der Erlösung, ist doch

[1] Gal. 4, 4.

immer ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch was der göttliche Geist wirkt, und was die menschliche Vernunft selbst in demselben Individuum überall nicht kann unterschieden werden. Indem also alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen Geist ist, so kann der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben. Eben so aber ist auch schon im ersten Anfang alles was den Bewegungen des göttlichen Geistes widerspricht, auch das was der menschlichen Vernunft widerstreitet, indem auch sonst nicht könnte ein Bewußtsein von Erlösungsbedürftigkeit in dem Menschen sein, ehe jene Wirkungen eintreten, und zwar ein solches welches durch dieselben befriediget wird. Ist also in der menschlichen Vernunft selbst schon auf gewisse Weise das gesezt, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht wird: so geht er wenigstens in dieser Beziehung nicht über dieselbe hinaus. Was nun von den Erlösten gilt, das ist eben so auch von dem Erlöser zu sagen, indem auch diejenigen, die keine Art von göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieselben Thätigkeiten Vorstellungen und Lebensregeln, die Andere aus jener erklären, ihrerseits als das höchste vernünftige preisen und also mit ihrer menschlichen Vernunft billigend auffassen, welche Auffassung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, sondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zusaz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Ansicht von der Frömmigkeit ist das eigenthümliche Sein des Erlösers und der Erlösten in ihrem Zusammenhange mit ihm der ursprüngliche Siz jener Frage von dem übernatürlichen und übervernünftigen im Christenthum; so daß irgend etwas übernatürliches oder übervernünftiges zuzulassen, was nicht mit der Erscheinung des Erlösers zusammenhinge, sondern ein anderes ursprüngliches für sich wäre, gar kein Grund vorhanden ist. Gewöhnlich wird sie behandelt theils in Beziehung auf die einzelnen Thatsachen, für welche das übernatürliche besonders in Anspruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede sein kann, theils in Bezie-

hung auf die christlichen Lehren, welche für uns nichts anderes sind als die Aussagen über jenes Selbstbewußtsein und dessen Zusammenhang. Wenn aber das übervernünftige in dem christlichen Selbstbewußtsein darin besteht, daß es, so wie es ist, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: so folgt daraus noch gar nicht, daß die Aussagen über dieses Selbstbewußtsein auch müßten übervernünftig sein. Denn in demselben Sinn wie das christliche Selbstbewußtsein ist auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unsere Aussagen über dieselbe keineswegs eben so, sondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Aussagen über unser frommes Selbstbewußtsein aufzunehmen, ist aber eben so ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterschied nur der, daß dieses objective Bewußtsein nur dem ursprünglich gegeben ist, welcher von der Natur afficirt ist, jenes Selbstbewußtsein aber nur dem, welcher von dem Erlöser auf die seinen Bekennern eigenthümliche Art afficirt ist. Hieraus nun geht von selbst hervor, was von der herrschenden Ansicht zu halten ist, als ob die christliche Lehre zum Theil aus vernünftigen, und zum Theil aus übervernünftigen Säzen bestehe. Das zwar leuchtet schon von selbst ein, daß dies nur eine Nebeneinanderstellung sein könne, keineswegs aber beiderlei Säze ein Ganzes bilden; denn zwischen vernünftigem und übervernünftigem kann kein Zusammenhang statt haben. Auch sieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der christlichen Lehre, welche sich in eine natürliche, nicht nur innerhalb sondern auch außerhalb des Christenthums als rein vernünftig gültige, und in eine positive nur innerhalb desselbigen gültige übervernünftige Theologie theilen; denn beide sind und bleiben dann von einander gesondert. Der Schein aber, als ob eine solche Vereinigung thunlich wäre, entsteht daher, daß es allerdings christliche Säze giebt, in denen das eigenthümlich christliche bedeutend zurükktritt, so daß sie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die andern für übervernünftig gelten. Wäre indeß jenes eigenthümliche gar nicht in ihnen: so wären sie freilich auch keine christlichen Säze. Das Wahre von der Sache ist daher dieses, daß alle christlichen Säze

in einer Beziehung übervernünftig sind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber sind sie in derselben Beziehung, in der auch alles erfahrungsmäßige übervernünftig ist, wie es denn auch eine innere Erfahrung ist, auf welche sie alle zurükkgehn, nämlich daß sie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieses nicht hätten können durch Ableitung oder Zusammensezung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Säzen entstehen. Sonst müßte man ja auch jeden Menschen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet sei, zum Christen unterrichten und demonstriren können. Daher gehört zu dieser Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der christlichen Säze nicht auf wissenschaftliche Weise erfolgen kann, also ebenfalls außer der Vernunft liegt; sondern sie erfolgt nur, sofern Jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In diesem Sinne also ist die ganze christliche Lehre übervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Säze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrükken, nicht denselben Gesezen der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind, wie alles gesprochene, so daß je vollkommener in einer solchen Darstellung diesen Gesezen genügt ist, um desto mehr auch Jeder genöthigt werde richtig aufzufassen was gedacht und gemeint ist, wenngleich er sich von der Wahrheit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinne alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein. Sonach ist die Uebervernünftigkeit aller einzelnen christlichen Lehrsäze der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, ob sie auch das eigenthümlich christliche mit aussprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben die Probe, inwiefern das Unternehmen die innern Gemüthserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesezte es müsse in christlicher Lehre alles in jedem

Sinn aus der Vernunft zu begründen sein, nur den Mangel an der eignen Grunderfahrung zu bedekken gemeint ist.

Die gewöhnliche Formel, daß das übervernünftige im Christenthum nicht dürfe widervernünftig sein, scheint dasselbe besagen zu sollen wie unser Saz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntniß des übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe das nicht widervernünftige darin nachzuweisen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darstellung erreicht werden kann.

§. 14. Es giebt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser.

1. An der christlichen Gemeinschaft Antheil haben heißt in der Stiftung Christi die Annäherung suchen an den oben[1] beschriebenen Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als diesem Grund kann niemand in der christlichen Kirche sein wollen. Da nun aber Jeder nur vermittelst eines eigenen freien Entschlusses hineintreten kann; so muß diesem die Gewißheit vorangehn, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und diese Gewißheit ist eben der Glaube an Christum. Dieser Ausdrukk nämlich bezeichnet überall, auf unserm Gebiete nur die einem Zustand des höheren Selbstbewußtseins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere ist, als diejenige welche das objective Bewußtsein begleitet. In demselben Sinn war schon oben[2] die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anderes war, als die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältniß zu demselben ausdrükkend. Der in Rede stehende Glaube aber ist eine rein thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen sein,

---

[1] §. 5, 4. [2] §. 4, 4.

bis in ihm durch einen Eindrukk, den er von Christo empfängt, ein Anfang wenn auch nur ein unendlich kleiner eine reale Ahnung gesezt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Der Ausdrukk Glaube an Christum ist hier aber so wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zustandes als Wirkung auf Christum als Ursache. So beschreibt ihn auch Johannes. So haben sich von Anfang an nur diejenigen an Christum zu seiner neuen Gemeinschaft angeschlossen, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden [1]. So daß je stärker Beides in Jemanden hervortrat, desto mehr auch er selbst helfen konnte durch Darlegung der Thatsache, wozu die Schilderung Christi und seiner Wirksamkeit mit gehörte, dieselbe innere Erfahrung in Anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geschah, die wurden gläubig, die Andern nicht [2]. Hierin hat nun auch seitdem immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung bestanden, die sich immer nur als Zeugniß gestalten kann; Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in Andern erregen sollte, dieselbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindrukk aber, den Alle späteren auf diesem Wege bekamen von dem durch Christum bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgetheilten gemeinsamen Geiste und von der ganzen Gemeinschaft der Christen, unterstüzt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, war eben derselbe Eindrukk, den die Zeitgenossen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil sie sich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen lassen, sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntniß, welcher zum Grunde liegen muß, wo sich eine Unfähigkeit zeigt den wahr und richtig dargestellten Erlöser als solchen anzuerkennen. Diesen Mangel an Selbsterkenntniß, d. h. an Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, stellte aber schon Christus selbst dar als die Grenze seiner Wirksamkeit. Und so ist der Grund des Un-

---

[1] Joh. 1. 45. 46. 6, 68. 69. Matt. 16, 15—18.

[2] Ap. Gesch. 2, 37. 41.

glaubens zu allen Zeiten derselbe, wie auch der Grund des Glaubens derselbe ist.

2. Es ist wol für sich klar, und nicht nöthig sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Nothwendigkeit der Erlösung jemanden anzudemonstriren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und eben so wenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hiefür gewekkt ist, demonstrirt werden, daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Sondern wie zu seinen Zeiten Viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch nicht aufnahmen: so läßt sich auch bei einer richtigeren Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehn, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande ist die gewünschte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben sein um die Rechnung anzulegen. Ja auch nicht einmal im Allgemeinen, daß eine solche Erlösung kommen müsse, kann bewiesen werden, wenn auch eine gemeinsame Erkenntniß davon wie die Menschen sind nicht nur sondern auch wie Gott ist gegeben wäre; sondern jede Sophistik hätte den freiesten Spielraum entgegengesezteѕ zu folgern aus denselben Angaben, je nachdem die Absicht Gottes mit den Menschen so gedacht wird oder so. — Muß es nun aber bei der eben beschriebenen Art der Gewißheit bleiben, und ist der Glaube nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum: so kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie Bedürfniß und Hülfe erfahren wird, und sie werden doch alle Glaube sein. Und auch das Bewußtsein des Bedürfnisses kann schon lange vorher vorhanden sein, oft kann es auch erst durch den Gegensaz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eignen Zustande bildet, vollständig gewekkt werden, und also beides zugleich entstanden sein das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift selbst öfter Beweisfüh-

rungen erwähnt werden, deren sich die Zeugen des Evangeliums bedient haben[1]: so wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der Verkündigung. Jene Beweise wurden immer nur bei den Juden angewendet in Bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorstellungen von dem verheißenen Messias, um den hieraus entstandenen Widerspruch gegen das Zeugniß abzuweisen oder einem solchen zuvorzukommen. Für Zeugen Christi aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerlaßliche Vertheidigung. Mochten sie nun behaupten, daß sie selbst schon immer keine andere Erlösung als eine solche erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erscheinung und die Einwirkung Christi umgebildet worden seien: so mußten sie entweder dem ganzen Judenthum absagen, wozu sie keine Anweisung hatten, oder nachweisen, daß die prophetischen Darstellungen auf diesen Jesum als Erlöser anwendbar seien. Wollen wir es anders ansehen: so würde der Glaube der Heidenchristen nicht derselbe gewesen sein, wie der der Judenchristen; und so wäre auch nicht aus Zweien wahrhaft Eins geworden, sondern die Heiden hätten erst müssen Juden werden, um dann durch die Autorität der Propheten zum Christenthum gebracht zu werden.

Zusaz. Unser Saz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas aussagt zwischen dem Glauben und dem Antheil haben an der christlichen Gemeinschaft, will sonach auch dafür angesehen sein beides unmittelbar zu verbinden, so daß mit dem Glauben jener Antheil auch von selbst gegeben ist, nicht nur soweit dies von der Selbstthätigkeit des gläubig gewordenen, sondern auch so weit es von der der Gemeinschaft abhängt, als von welcher ja das Zeugniß um den Glauben zu erwekken ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwischen diesen beiden Gliedern dem Zeugniß und der Wirkung desselben abschließt: so will er zugleich alles abschließen, was man unter der Form der Demonstration dem eigentlichen Zeugniß zu Hülfe zu geben, oder wodurch man es gar ersezen zu wollen pflegt. Dies ist nun

[1] Ap. Gesch. 6, 9 u. 10. und 9, 20—22., auch 18, 27. 28.

vornehmlich, daß man die Anerkennung Christi herbeiführen will durch die Wunder welche er verrichtet, oder durch die Weissagungen welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die besondere Eigenschaft der ursprünglich über ihn abgelegten Zeugnisse, daß sie ein Werk der göttlichen Eingebung seien. Hiebei scheint aber überall mehr oder weniger die Täuschung obzuwalten, daß die Wirksamkeit dieser Umstände irgendwie immer den Glauben schon voraussezt und ihn also nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerst die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, so daß Weissagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, also Erscheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, mag man nun bei denen stehen bleiben, welche Jesus selbst verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geschehen sind: so können diese eine solche Anerkennung gar nicht herbeiführen. Denn eines Theils kennen wir diese Wunder nur aus denselben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von solchen, die dem Christenthum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweisende Wunder von nichtbeweisenden zu unterscheiden. Dann aber bezeugt die Schrift selbst, theils daß der Glaube bewirkt worden ist ohne Wunder, theils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geschlossen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder sondern auf jene ursprüngliche Weise bewirkt worden sei. Hätten also die Wunder den Zweck gehabt, den Glauben zu bewirken, so hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirksame Weise unterbrochen. Daher auch Viele den Zweck der Wunder nur suchen in der durch sie auf Christum zu lenkenden Aufmerksamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Christi die Wunder nicht weiter bekannt zu machen wenigstens in so weit in Widerspruch steht, daß man ihre Wirksamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beschränken müßte, so daß auch diese doch jezt nicht mehr statt fände. Endlich aber kann man der Frage

nicht entgehen, worauf sich denn der Unterschied gründet, daß wenn uns außer allem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet immerfort so vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keinesweges an Wunder denken, sondern nur die Erklärung als ausgesezt ansehen bis zu einer genaueren Kenntniß sowol von der fraglichen Thatsache als auch von den Gesezen der Natur; wo aber im Zusammenhange mit einem aufzustellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber Jeder nur für sein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anspruch nimmt, die andern aber für falsch erklärt? Diese Frage nun läßt schwerlich eine andere Antwort zu als diese, daß wir im Allgemeinen einen Zusammenhang zwischen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht sogar so ausschließend annehmen, daß wir nur für diesen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszustand eines Jeden sein Urtheil über das als Wunder angekündigte bestimmt, und also nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zusammenhang aber scheint es die Bewandtniß zu haben, daß wo ein neuer Entwikklungspunkt des geistigen Lebens und zwar ursprünglich des Selbstbewußtseins angenommen wird, auch neue durch die sich kund gebende geistige Kraft vermittelte Erscheinungen in der leiblichen Natur gleichsam erwartet werden, weil nämlich sowol die betrachtenden, als auch die nach außen wirksamen geistigen Zustände immer vom Selbstbewußtsein ausgehen, und durch dessen Erregungen bestimmt werden. Ist also Christus einmal als Erlöser anerkannt, mithin als der Anfang der höchsten Entwikklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins: so ist es eine natürliche Voraussezung, daß eben weil da, wo ein solches Dasein sich am stärksten mittheilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es ist natürlich von demjenigen, der die

höchste göttliche Offenbarung ist, auch Wunder zu erwarten: welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweise so heißen können, da unsere Vorstellungen sowol von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkung des Geistes als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben so wenig abgeschlossen, und eben so einer beständigen Erweiterung durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Christo Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten: so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt, und als Bestätigung dafür, daß hier ein neuer Entwikklungspunkt gegeben sei, angeführt wurden. Diese Bestätigung wird aber auch nur in sofern wirksam sein, als ein Anfang des Glaubens bereits da ist, sonst würde das Wunder entweder für falsch erklärt werden oder das Verstehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgesezt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwiesen werden, daß das Christenthum die höchste Offenbarung sei, indem ähnliches aus demselben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweisen zu erwarten ist, die Wunder selbst aber sich als solche nicht in höhere und niedere theilen lassen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem religiösen Gebiet, sei es Entwikklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst ankündigend, vorkommen können. So wie auf der andern Seite sich von selbst zu verstehen scheint, daß solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erscheinungen sich in demselben Maaß wieder zurükkziehn, als die neue Entwikklung selbst, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erscheinung gelöset, sich organisirt hat und so Natur geworden ist. — Nicht anders ist es mit den Weissagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben schon zugestandene. Denn bleiben wir bei den Weissagungen der jüdischen Propheten von Christo stehen, wie man denn in späterer Zeit die heidnischen allgemein bei Seite gesezt hat, und von den Weissagungen Christi selbst und der Apostel hier zunächst nicht die Rede sein kann,

und wir wollten von diesen prophetischen Aussagen einen stärkeren Gebrauch machen bei Juden selbst: so läßt sich sehr wohl denken daß ein Jude um deswillen könnte Christ werden, weil er zu der Einsicht gelangt, daß sie auf Jesum zu beziehen sind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte noch mithin den wahren Antheil an der christlichen Gemeinschaft, wenn er sich etwa ganz etwas anders dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfniß nach Erlösung noch gar nicht empfände. Sollten aber diese Weissagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen in die Gemeinschaft mit Christo zu treten in ihnen zu bewirken: so möchte immer schon vorher ausgemacht sein, daß jene Weissagungen alle als zusammengehörig anzusehn sind, und alle ein einzelnes und zwar ein und dasselbe Subject im Auge haben, denn sonst wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derselben Person eigentlich eine Nichterfüllung, ferner daß sie alle an Christo in Erfüllung gegangen und zwar jede wie sie gemeint war, nicht etwa die sinnbildlich gemeinte buchstäblich und die buchstäblich gemeinte in einem symbolischen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es soll angenommen werden Jesus sei der Erlöser, weil der Erlöser unter solchen Bestimmungen die sich an ihm finden vorhergesagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weissagenden als solche schon vorausgesezt, und es läßt sich nicht absehn, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums zu einem solchen kommen sollte; ausgenommen sofern die Eingebung derselben ihm bewiesen würde, wovon unten noch die Rede sein wird. Ohne einen solchen Glauben wäre die Zusammenstellung der Weissagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte die Gemeinschaft mit Christo zu suchen, in welchem schon ein Erlösungsbedürfniß vorhanden ist, und zwar nur in sofern das in den Weissagungen sich aussprechende dem seinigen analog ist, zugleich aber das geweissagte in anschaulicher Verbindung damit steht [1],

---

[1] In diesem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. angeführte die prägnanteste Weissagung.

das heißt in sofern jeder auch selbst hätte aus seinem eignen Bedürfniß heraus dasselbe weissagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen die Erfahrung selbst zu machen[1], und das Gelingen dieses Versuchs würde dann erst der Glaube sein. Und dieser Antrieb kann doch gewiß jezt, wo die That so laut redet, weit stärker und sicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weissagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgestellten Voraussezungen steht, daß sich nämlich niemals wird nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich gewesen ist, und noch weniger das Messianische Reich, so wie es sich wirklich als Christenthum entwikkelt hat, vorhergesehen haben: so muß wohl zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist, und besonders muß der Eifer zu diesem Zwekk Weissagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche sich auf zufällige Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, nur als ein Mißgriff erscheinen. Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von den Weissagungen machten in ihrem Verhältniß zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöser bereits vorhanden ist, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen einer durch frühere an sich unzureichende Offenbarungen gewekkten Sehnsucht nach Erlösung verweilen können. Und dies ist die eigentliche allerdings auch stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen, wo auch und in wie dunkle Ahnung verhüllt sie vorkommen, daß sie uns ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdekken, und daß sie zugleich als das Bekenntniß der Besten und Begeistertsten aus den frühern frommen Gemeinschaften aussprechen, daß diese nur als vorläufige und vorübergehende Anstalten anzusehen sind. Soll nun auch von den Weissagungen im Christenthum die Rede sein: so ist freilich natürlich daß am Anfang der Entwikklung eines neuen Daseins der Blikk noch sehr auf die Zukunft nämlich

[1] Joh. 1, 41. 46.

die Vollendung desselben gerichtet ist, und so begreifen sich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund sie hernach weiter fortgeweissagt haben, nicht ganz versagt werden konnte. Allein die Weissagungen Christi können doch schon deswegen, weil doch anerkannt Andere neben ihm auch geweissagt haben, nicht zum Beweise seiner ganz eigenthümlichen Würde und seiner ausschließlichen Bestimmung als Erlöser dienen. Eben so natürlich ist, daß je mehr sich die neue Heilsordnung als geschichtliche Erscheinung befestigte, um desto mehr auch das Interesse an der Zukunft abnahm, und die Weissagung sich zurükkzog. — Aus alle diesem nun folgt, daß Wunder sowol als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieser Glaube eben so unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte. Denn dieser Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestillten Bedürfniß der Täuschung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Voraussezungen sich nicht immer bethätigten, sondern grade der Ursprung der vollkommensten Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins plözlicher erschienen sei, und strenger abgeschlossen in seinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, so hat dieser Begriff im Christenthum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung desselben auf Christum findet gar nicht statt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie sie auch gedacht werde, mit seiner ganzen Existenz identisch gedacht wird, und nicht als fragmentarisch in zerstreuten Augenblikken erscheinend; was aber den Aposteln der Geist gegeben, das führt Christus selbst ganz auf seinen Unterricht zurükk, und diejenigen die durch ihr Zeugniß gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieses durch Eingebung entstanden war, denn davon wußten sie nichts. Der Begriff bezieht sich daher nur theils auf die Propheten des alten Bundes theils auf die Abfassung der neu-

testamentischen heiligen Schrift, und es ist also hier nur davon zu handeln, in sofern man durch die heilige Schrift, wenn sie erst als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonstrativisch erzwingen will. Allein was das alte Testament betrifft, so ist die Prophetie allein ohne Gesez und Geschichte nicht zu verstehen, dies ganze zusammen aber so durchaus theokratisch daß wir zwar darin zwei Pole unterscheiden können, von denen der eine das neue Testament anzieht der andere es abstößt, daß aber abgesehen von dem neuen Testament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkstelligt werden könnte, als auf ihr eignes Zeugniß hin daß das Wort Gottes zu ihnen geschehen sei, jemanden die prophetische Inspiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Christum als das Ende des Gesezes entwikkelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur aussprechen, wenn wir sagen, wir glauben an die prophetische Eingebung nur um des Gebrauches willen den Christus und die Apostel von den prophetischen Aussprüchen machen. Was aber das neue Testament anlangt, so ist der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgetheilt worden, ehe dasselbe in seiner eigenthümlichen Gültigkeit übereinstimmend aufgestellt war, und zwar nicht etwa so daß er in der Zwischenzeit überall durch den Glauben an das alte Testament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Christenthum übergingen ohne vorher judaisirt zu haben, keinesweges der Fall war. Aber auch jezt und vorausgesezt, die Eingebung der neutestamentischen Schriften ließe sich aus ihnen beweisen: so würde dies doch ein möglichst vollkommnes Verständniß dieser Schriften voraussezen, so daß wir doch, theils weil dies nur Wenigen möglich ist, noch einer andern Entstehungsweise des Glaubens bedürften, und also einen zwiefachen Glauben hätten, theils auch immer noch nicht einzusehen ist, wie eine solche objective Ueberzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne, so daß nur aus der Erkenntniß, diejenigen seien inspirirt, welche behaupteten die Menschen seien erlösungsbedürftig und Christus sei ihr Erlöser, diese Behauptung sogleich eine innere Wahrheit für Jeden erhielt. Vielmehr wird diese Ueberzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Er-

weckung eines vollständigeren Selbstbewußtseins und zur Erwerbung eines Totaleindrukks von Christo, und erst aus diesen wird dann der Glaube hervorgehn.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit.

§. 15. Christliche Glaubenssäze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.

Anm. Vergl. §. 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit sie auch angehören, haben dieses mit allen andern Modificationen des bewegten Selbstbewußtseins gemein, daß sie sich, so wie sie einen gewissen Grad und eine gewisse Bestimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kund geben am unmittelbarsten und ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen sowol Töne als Gebehrden welche wir als den Ausdrukk derselben betrachten, und auch so schon den Ausdrukk der Andacht von dem einer sinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie mit dem was Jeder an sich selbst kennt, bestimmt unterscheiden. Ja wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszustände selbst festzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn sie Mehreren gemeinsam gewesen sind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrukks zusammengestellt werden zu heiligen Zeichen und symbolischen Handlungen, ohne daß eben so wahrnehmbar der Gedanke dazwischen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen so niedrigen Entwikklungspunkt des menschlichen Geistes und eine so mangelhafte Ausbildung und einen so sparsamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch schon Jeder, nach der Stufe der Besinnung auf welcher er steht, sich in seinen verschiedenen Zuständen selbst Gegenstand werden sollte, um sie in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten. Dieses Bestreben nun hat sich von jeher schon auch besonders auf die frommen Gemüthserregungen gerichtet, und dieses in seiner Innerlichkeit an und für sich betrachtet versteht der Saz unter der Auffassung der frommen Gemüthszustände.

Allein wenngleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von statten geht: so giebt es doch, so lange es bloß innerlich bleibt, schwankende Zustände dieses Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenstand bezeichnen, nur so jedoch, daß weder Begriffsgestaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weitesten Sinne genommen, fest genug ist um sich mittheilen zu lassen. Erst eine so weit fortgesezte Ausbildung dieses Verfahrens, daß es sich äußerlich in bestimmter Rede darstellen kann, bringt einen wirklichen Glaubenssaz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtseins sicherer und in größerem Umfang im Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdrukk möglich ist; gleichviel aber, ob der Ausdrukk eigentlich ist oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung seinen Gegensaz bezeichnend, immer ist er ein Glaubenssaz.

2. Diese Entwikklungsstufe des Bewußtseins nun sezt das Christenthum überall voraus; die ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war mitbedingt durch die Mittheilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christenthum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Saz, der ein Element der christlichen Verkündigung (κήρυγμα) sein kann, ist auch ein Glaubenssaz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder christliche Glaubenssaz ist auch ein Theil der christlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Christi zu bewirkende Annäherung an den Zustand der Seligkeit [1] als Gewißheit aussagt. Sehr bald aber zerspaltete sich diese Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, die eben soviel verschiedene Formationen von Glaubenssäzen darbieten, das dichterische, das rednerische, welches sich theils mehr bestreitend und empfehlend nach außen, theils mehr asketisch und auffordernd nach innen wendet, endlich das darstellend belehrende. Aber wie schon das Verhältniß der Mittheilung durch die Rede zu der durch symbolische Handlung ein sehr verschiedenes ist nach Zeit

[1] S. §. 5, 4.

und Orte, die immer erst zurükkgetreten ist in der morgenländischen Kirche, denn auch ein fest und unveränderlich gewordener Buchstabe nähert sich in seiner Wirkungsart weit mehr der symbolischen Handlung als der freien Rede, und immer mehr hervorgetreten in der abendländischen Kirche: so ist es auch auf dem Gebiete der Rede selbst mit jenen verschiedenen Mittheilungsweisen. In welchem Verhältniß sie gegen einander stehen, und wie reichlich überhaupt und in wie lebendigem Verkehr sie sich entfalten, wie sie sich von einander nähren und mannigfaltig in einander übergehen, das legt nicht sowol ein Zeugniß ab von dem Grade der Frömmigkeit, sondern vielmehr von dem Charakter einer Gesellschaft und von ihrem Gereiftsein zur Besinnung und Betrachtung. Diese Mittheilung ist also auf der einen Seite schon etwas anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewol diese eben so wenig als irgend anderes menschliche ganz getrennt von aller Mittheilung gedacht werden kann; auf der andern Seite aber haben die Glaubenssäze aller Form ihren lezten Grund so ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseins, daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

§. 16. **Dogmatische Säze sind Glaubenssäze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezwekkt wird.**

Anm. Vgl. §. 3, 4. 5. und §. 13, 1. 2.

1. Der dichterische Ausdrukk ruht ursprünglich immer auf einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment einem Moment der Begeisterung; der rednerische auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Interesse, welches auf einen bestimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener ist rein darstellend, und stellt in allgemeinen Umrissen Bilder und Gestalten auf, die jeder Hörer sich auf seine eigenthümliche Weise ergänzt. Der rednerische ist rein bewegend, und hat es seiner Natur nach am meisten mit solchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang können aufgefaßt werden, zufrieden wenn sie nur im entscheidenden Augenblikk das höchste leisten, gesezt auch daß sie hierin sich selbst

erschöpfend in der Folge geringer erschienen. Beiden eignet also eine andere Vollkommenheit als die in unserm Saz beschriebene logische oder dialektische. Wir können uns aber dennoch beide als ursprünglich denken in jeder religiösen Gemeinschaft, und so auch in der christlichen Kirche, sofern wir jedem darin einen Antheil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie sich Einer in einem Zustand ungewöhnlich erhöhten frommen Selbstbewußtseins befindet, wird er sich berufen fühlen zur dichterischen Darstellung, als welche am unmittelbarsten aus diesem Zustand hervorgeht. Und wie hingegen Einer durch drängende oder begünstigende äußere Umstände sich vorzüglich aufgefordert findet einen Akt der Verkündigung zu versuchen, wird ihm der rednerische Ausdrukk der natürlichste sein, um von den gegebenen Umständen den möglichst größten Vortheil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffassen und Aneignen des in diesen beiden Gestalten ursprünglich gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieselbe mittheilbar: so wird dieses nicht wieder die dichterische Form haben können, noch auch die rednerische, sondern unabhängig von dem was in jenen beiden das momentane war und ein sich gleich bleibendes Bewußtsein ausdrükkend wird es, weniger Verkündigung als Bekenntniß (ὁμολογία) eben jenes dritte das didaktische, darstellend belehrende von jenen beiden zurükkbleibend und aus ihnen zusammengesezt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beschränken wir uns aber ausschließlich auf das Christenthum und denken an dessen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbstverkündigung Christi, welcher als Subject der göttlichen Offenbarung einen Unterschied stärkerer und schwächerer Erregung nicht in sich tragen, sondern an demselben nur vermöge des gemeinsamen Lebens mit Andern theilnehmen konnte: so werden wir auch weder den dichterischen noch den rednerischen Ausdrukk als die überwiegende oder gar als die eigentlich ursprüngliche Form seiner Selbstverkündigung sezen können; sondern nur untergeordnet kommen diese vor in parabolischen und prophetischen Reden. Das wesentliche seiner Selbstverkündigung aber war, daß er von seinem sich selbst immer gleichen Selbstbewußtsein aus dieser Ruhe heraus, mithin nicht in dichterischer sondern in streng besonnener Form,

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Zeugniß abzulegen hatte, also sich darzustellen, indem er dabei zugleich sein allein richtiges objectives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen im allgemeinen mittheilte, also in der Darstellung belehrte, und zwar so, daß bald die Belehrung der Darstellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein diesen darstellend belehrenden Ausdruck Christi schließt unser Saz nicht mit ein; auch werden solche Aeußerungen des Erlösers nicht leicht irgendwo als dogmatische Säze aufgestellt werden, sondern nur gleichsam den Text dazu geben sie her. Wie denn auch in solchen wesentlichen Bestandtheilen der Selbstverkündigung Christi die Bestimmtheit schlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffassung und Aneignung kann durch Bestreben nach möglichster Bestimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indeß kommen auch eigentlich dogmatische Säze in den Reden Christi vor, da nämlich wo er an die vorhandenen theils irrigen theils verworrenen Vorstellungen seiner Zeitgenossen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichterischen und rednerischen Ausdruck ergiebt sich schon aus dem oben gesagten, daß sie sowol jeder in sich selbst als auch beide mit einander in scheinbaren Widerspruch gerathen können, selbst dann, wenn das durch verschiedene Ausdrükke bezeichnete Selbstbewußtsein seinem Inhalte nach dasselbige ist; und eine Ausgleichung wird nur möglich sein, theils sofern man sich über die scheinbar widersprechenden Säze an den ursprünglichen Aeußerungen Christi orientiren kann, welches aber in den wenigsten Fällen auf unmittelbare Weise statt findet, theils sofern der aus den drei ursprünglichen Formen zusammengewachsene darstellend belehrende Ausdruck von jenen scheinbaren Widersprüchen ganz oder größtentheils frei ist. Dieses wird aber nicht zu leisten sein, so lange der darstellend belehrende Ausdruck noch selbst zwischen dem erregenden oder didaktischen schwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem rednerischen, bald dem bildlichen verwandt ist, sondern nur in dem Maaß, als der weiteren Ausbildung desselben und seiner bestimmteren Sonderung von dem rednerischen und dichterischen, welches beides mit dem Bedürfniß den Streit zu vermitteln

wesentlich zusammenhängt, das in dem Saz angegebene Bestreben zum Grunde liegt. Allerdings ist nun dieses, daß der bildliche Ausdrukk entweder mit einem eigentlichen vertauscht oder durch Erklärung in einen solchen verwandelt werde, und daß das angemessene der rednerischen Ausdrükke sein bestimmtes Maaß erhalte, unverkennbar das Interesse des Wissens an der Sprachbildung, und auf religiöse Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatische Säze nur in solchen religiösen Gemeinschaften sich bedeutend entwikkeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowol als dem Geschäft gesondertes organisirt, und nur in dem Maaß als in der frommen Gemeinschaft selbst Freunde des Wissens vorhanden sind und Einfluß haben, so daß die dialektische Function sich auf die Aeußerungen des frommen Selbstbewußtseins richtet, und diese Ausprägung derselben leitet. Eine solche Verbindung mit organisirtem Wissen hat nun im Christenthum schon seit den ersten Zeiten der Kirche Plaz gefunden, und darum hat sich auch in keiner andern frommen Gemeinschaft die Form des dogmatischen Sazes in so strenger Sonderung von den übrigen ausgebildet und in solcher Fülle entfaltet.

Zusaz. Diese Darstellung von dem Entstehen der dogmatischen Säze, und daß sie nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins entsprungen sind, findet ihre Bestätigung in der ganzen Geschichte. Die ersten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neutestamentischen Schriften enthalten schon solche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung theils ihre Abstammung von der ursprünglichen Selbstverkündigung Christi, theils ihre Verwandtschaft mit bildlichen und rednerischen Elementen welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel sollten näher gebracht werden. Eben so ist in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichterische Bildersprache von dem entschiedensten Einfluß auf die dogmatische Sprache gewesen und deren Entwikklung immer vorangegangen ist, so wie daß die meisten dogmatischen Bestimmungen hervorgerufen worden sind durch den Widerspruch,

den rednerische Ausdrükke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der ursprünglichen Ausdrükke zu dogmatischen Säzen dem logischen oder dialektischen Interesse zugeschrieben wird; so ist dieses nur von der Form zu verstehen. Denn ein Saz, welcher etwa von der speculativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr. Da das reinwissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden muß: so kann es Formen des Philosophirens geben, in denen Säze, die etwas vom höchsten Wesen speculativ aussagen, wenn man sie einzeln betrachtet, ohnerachtet sie aus der reinen Wissenschaftlichkeit entsprungen sind, sich schwer unterscheiden lassen von den ihnen correspondirenden Säzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entstanden, aber dialektisch ausgebildet sind; allein in ihrem Zusammenhange betrachtet gehen gewiß beide immer auf das bestimmteste auseinander. Denn dogmatische Säze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen speculative Säze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische sei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Säze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klassischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Conglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechselung des speculativen mit dem dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommner Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch das allmählig immer lauter

werdende Bekenntniß, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesez gestanden habe, frei gemacht hat. Da sie aber seitdem in ihrer eigenthümlichen Entwikklung so oft von vorne angefangen hat, konnte sie sich des mühsamen Geschäfts überheben, genau nachzufragen, was für speculative Säze damals für dogmatische und umgekehrt gehalten worden sind. Für die christliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall ist, die Entwikklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, ist diese Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend speculatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmäßige Ausdrukk des frommen Selbstbewußtseins orientiren kann, für dogmatisches dargeboten werde. Die evangelische Kirche insbesondere trägt das einmüthige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Säze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem speculativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Säze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Säze aufnehmen. Unsere dogmatische Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden eben so sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Säzen so vollständig sein wird, daß zum Beispiel eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Saz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Saz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Plaz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesezt werden muß. Von diesem Ziel aber sind wir noch sehr weit entfernt, so lange man sich noch für dogmatische Säze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der speculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten.

§. 17. Dogmatische Säze haben einen zwiefachen Werth, einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen; und durch beide und das Verhältniß beider zu einander wird ihre Vollkommenheit bestimmt.

1. Der kirchliche Werth eines dogmatischen Sazes besteht in der Beziehung desselben auf die frommen Gemüthserregungen selbst. Jede solche in ihrer Einzelheit ist freilich für die Beschreibung ein unendliches, und alle dogmatischen Begriffe müßten dazu verwendet werden, so wie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beschreiben. Aber so wie in einem solchen die fromme Gemüthsstimmung das vorherrschende sein kann, so auch wieder in jeder solchen ragt irgend ein Verhältniß des höheren Selbstbewußtseins bestimmend hervor, und auf diese gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen sich die dogmatischen Säze. In allen vollständig ausgedrükkten dogmatischen Säzen muß also auch die Beziehung auf Christum als Erlöser in dem Maaß mit erscheinen, wie sie in dem frommen Bewußtsein selbst hervortritt. Dieses aber ist natürlicherweise nicht in allen religiösen Momenten gleich stark der Fall, so wenig als in irgend einem Staatsleben das unterscheidende der Verfassung in allen Momenten gleich stark hervortreten kann. Je schwächer nun dem gemäß in einem dogmatischen Saz die Beziehung auf Christum ausgedrükkt ist, wie z. E. gewöhnlich in den durch unser Verhältniß zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um desto eher kann er einem Lehrsaz einer andern frommen Gemeinschaft gleichen, wenn auch in diesem das eigenthümliche jener Gemeinschaft am meisten zurükktritt. Dasselbe findet nun auch innerhalb der christlichen Kirche selbst statt in Bezug auf die in größeren und kleineren Gruppen sich sondernden eigenthümlichen Modificationen des christlichen Bewußtseins. Ist nun ein dogmatischer Saz so gestaltet, daß er diesem allen gleichmäßig genügt, so ist er in einem größeren Umfange wirklich gültig, aber er ist nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche also dadurch indirect als unbedeutend oder im Verschwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er sich hingegen nur auf eine von diesen

verschiedenen Modificationen, so ist er auch nur in diesem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentistisch erscheinen und lezteres das richtige sein, bisweilen kann lezteres partheigängerisch sein oder sectirisch und jenes das richtige. Solche Differenzen aber in dogmatischen denselben Gegenstand behandelnden Säzen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbstbewußtsein repräsentiren, bestimmen auch gar nichts über den kirchlichen Werth derselben.

2. Der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Sazes beruht einestheils auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung. Denn um desto mehr tritt er aus dem unbestimmten Gebiet des dichterischen und rednerischen heraus, und um desto größer wird auch die Sicherheit sein, daß er nicht mit andern derselben Formation des religiösen Bewußtseins angehörigen dogmatischen Säzen in scheinbaren Widerspruch treten kann. Es ist aber der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wol sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdrukk überall an die Stelle des bildlichen zu sezen; und der wissenschaftliche Werth dogmatischer Säze beruht also von dieser Seite größtentheils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrükke. Hiebei kann es auch um so eher sein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdrukk an die Stelle des bildlichen durchweg gesezt werden könnte, da der lezte der ursprüngliche ist, die Selbigkeit beider müßte nachgewiesen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. Anderntheils besteht der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Sazes in der Fruchtbarkeit desselben, nämlich wie vielseitig er auf andere verwandte hinweist, und zwar nicht sowol in heuristischer Hinsicht, indem kein dogmatischer Saz in einem andern seinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des christlichen Selbstbewußtseins gefunden werden kann, sondern in kritischer Hinsicht, weil nämlich um desto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatische Ausdrukk mit andern zusammenstimmt. Denn unläugbar wird unter mehreren dogmatischen Ausdrükken, welche sich auf dieselbige Thatsache des christlichen

Bewußtseins beziehen sollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in sich abgeschlossenes dogmatisches Sprachgebiet finden, da ist auch eine die Präsumtion der Richtigkeit für sich habende Auffassung der Thatsachen des christlichen Bewußtseins. — Ein Saz, welchem die erste Eigenschaft fehlt, so daß er noch ganz dem dichterischen oder rednerischen Sprachgebiet angehört, ist noch kein dogmatischer. Ein Saz, der was die zweite Eigenschaft anlangt, über das hier aufgestellte hinausgeht, und irgend etwas objectiv begründen will ohne auf das höhere Selbstbewußtsein zurükkzugehn, wäre kein Glaubenssaz mehr, und würde gar nicht in unser Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubenssaz schon als solcher einen kirchlichen Werth hat, und Glaubenssäze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Werth bekommen: so sind dogmatische Säze desto vollkommner, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Werth giebt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein.

§. 18. **Die Zusammenstellung dogmatischer Säze um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen geht von dem nämlichen Bedürfniß aus wie die dogmatische Sazbildung selbst, und ist nur eine natürliche Folge von dieser.**

1. Wir unterscheiden die Verkündigung Christi selbst, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom dogmatischen, weil, wo er belehrend ins Einzelne ging, er auch an das dichterische und rednerische streifte, wo er aber unbildlich und eigentlich sich selbst verkündigt, die Darstellung seiner Existenz und seines Geschäftes ganz summarisch blieb [1]. Jede fromme Erregung aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zusammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffassung derselben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener

---

[1] Vgl. Joh. 3, 17. 8, 12. 10, 30. 12, 45.

ursprünglichen Selbstverkündigung nur eine theilweise für sich unvollständige; so daß die Gesammtmasse der so entstandenen auch zur möglichsten Bestimmtheit ausgebildeten also dogmatischen Glaubenssäze, nur zusammengenommen die sich immer mehr vervollständigende Entwikklung jener ursprünglichen Verkündigung ist. Mit jedem einzelnen so entstandenen Saze muß daher auch ein Verlangen nach den übrigen, also ein Bestreben jeden mit Anderen zu verknüpfen gesezt sein; und jeder, je bestimmter er ein einzelner ist, erhält seine Stelle nur in der Voraussezung, daß er andere mehr oder minder verwandte neben und um sich hat.

2. Fangen wir an von der selbst schon ins einzelne gehenden rednerischen und dichterischen Verkündigung sowol Christi selbst als auch seiner Zeugen: so entsteht von hier aus der didaktische Ausdrukk größtentheils freilich aus der Aufgabe den scheinbaren Conflict zwischen einzelnen Bildern und Figuren aufzulösen, theils aber auch schon aus dem Bedürfniß den Ausdrukk von der Vieldeutigkeit und Unsicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zusammenhange anhängt, zu befreien und ihn selbständiger als denselben für Alle hinzustellen. Nun aber liegt in jedem scheinbaren Widerspruch jener Art die Besorgniß von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet dessen verdächtig wird, daß es Widersprüche verbergen könne. Wird also in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdrukk aufgestellt, um sich dadurch über das scheinbar entgegengesezte zu orientiren: so liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das ausgleichende unter sich aufs neue in scheinbarem Widerspruch steht, sondern dies ganze Sprachgebiet solcher Gefahr nicht ausgesezt ist. Dieses aber läßt sich nur durch Beziehung mehrerer solcher Ausdrükke auf einander und durch immer wiederholte Versuche sie mit einander zu verknüpfen zur Gewißheit bringen. Ist nun der didaktische Ausdrukk zugleich bestimmter und für sich auffaßbarer: so ist er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorstellungen, welche nur zusammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen vollkommen bestimmt sind; so wie jede solche Vorstellung als Subject doch nur vollständig angeschaut ist in der Totalität ihrer Prädicate und als Prädicat nur in dem ganzen Umfang

ihrer Anwendbarkeit. So daß jeder solche Saz auf andere hinweiset, worin theils die verwandten Vorstellungen theils dieselben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt sich also nicht denken daß das fromme Selbstbewußtsein lebendig genug sei um sich zu äußern und mitzutheilen ohne daß auch der didaktische Ausdrukk sich bilde, sei es nun in der loseren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der strengeren der Schule. Und eben so wenig lassen sich in irgend einer frommen Gemeinschaft von diesem die einzelnen Elemente denken, ohne daß sie sich sollten zu einer Fülle von Gedankenreihen gestalten, welche theils nach dem ursprünglichen Zwekk hinsehen, die frommen Gemüthserregungen selbst in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zusammenhange zu beschreiben, theils auch zur Absicht haben den didaktischen Ausdrukk für sich zur möglichsten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdrukk christliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Aeußerung und Darstellung bezeichnen: so verstehen wir unter christlicher Lehre mehr diejenige Mittheilung, welche sich des didaktischen Ausdrukks bedient, sei es nun um vermittelst der zum Bewußtsein gebrachten klaren Vorstellung auch zu erregen, wie es in dem homiletischen Gebrauch geschieht, oder um mittelst der Klarheit der Vorstellung das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein bestimmter auszuscheiden und dessen Selbständigkeit zuverlässig zu begründen, welches das Geschäft der dogmatischen Schule ist. Diese aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollständigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein wesentliches Moment des christlichen frommen Bewußtseins der ausgebildete dogmatische Ausdrukk fehlt, und worin alle dogmatischen Säze unter sich in Beziehung gebracht sind. Es ist daher nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache selbst mit ihrem Verderbniß verwechselnd angesehene Theologen es zum Verfall der christlichen Gemeinschaft rechnen oder als eine Folge desselben ansehen, wenn die Lehre schulmäßig betrieben wird. Vielmehr ist es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung selbst, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darstellungsweisen sich vervielfältigen, um so nothwendiger, daß es ein mit dialektischer Schärfe bearbeitetes

Lehrgebäude gebe, und auf der andern natürlich daß, je mehr die christliche Gemeinschaft sich aus sich selbst ergänzt und erneuert, um desto mehr auch die Verkündigung selbst die Form der volksmäßigen Lehre annimmt, und diese, die aber selbst wieder der schulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeutendste Mittel wird um den lebendigen Umlauf des religiösen Bewußtseins zu befördern.

Zusaz. Uebersehen wir nun von hieraus das gesammte Verfahren mit dogmatischen Säzen, welches nun eben der Gegenstand der dogmatischen Theologie ist: so ergiebt sich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meisten durch das Bedürfniß hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen sind dann theils solche vorzugsweise gelegentliche, welche unmittelbar im Dienst der ursprünglichen Mittheilung des frommen Bewußtseins stehen, und wobei nur der kirchliche Werth der Säze in Anspruch genommen wird, Lehre die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, theils solche wobei es mehr auf den wissenschaftlichen Werth ankommt und welche sich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatischen Theologie selbst halten, seien es nun Monographien, d. h. Entwikklungen eines einzelnen Sazes in seinen verschiedenen Beziehungen wie sie von ihm selbst aus übersehen werden können, oder Zusammenstellungen von solchen das heißt loci theologici, welche allerdings vollständig sein können, so daß sie die Gesammtheit aller mit einander verknüpfbaren Säze in sich schließen, bei denen dies aber nur zufällig erscheint, indem die Vollständigkeit nicht durch die Form bedingt ist, oder endlich ein vollständiges Lehrgebäude, wie es so eben schon beschrieben worden ist. Ein solches kann wiederum rein thetisch sein, und dann entweder bloß aphoristisch oder mit einem Apparat von Erläuterungen versehen; es kann aber auch zugleich polemisch sein, indem es auf andere Modificationen des christlichen frommen Bewußtseins oder auf andere Aussagen über dieselbige Modification Rükksicht nimmt. Es kann endlich zugleich geschichtlich sein, indem es über die Entwikklung der dogmatischen Sazbildung und über die Veränderungen in dem dogmatischen Sprachgebiet Rechenschaft giebt.

§. 19. Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. Kurze Darstellung S. 56. §. 3; vgl. S. 24. §. 3. S. 28. §. 15. 18. S. 29. §. 19. u. S. 61. §. 26 27.

1. Die Erklärung scheint die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß jemand könnte dogmatische Theologie inne haben also auch mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wissenschaft hat von dem Zusammenhang der Säze in philosophischen Systemen, die man selbst nicht annimmt. Wie aber das dogmatische Verfahren sich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen besteht: so müssen wir auch bei Allen, welche sich damit beschäftigen, wenn sie ersprießliches darreichen sollen, denselbigen Glauben voraussezen, weil sonst was sich auf einander beziehen soll, doch nicht zusammen gehören würde. Indeß läßt sich die Sache auch nur denken unter der Voraussezung, wenn der Vortragende sich gar keiner auch nicht anders modificirter religiöser Erregungen bewußt wäre. Denn sonst würde doch keiner ohne sich selbst Gewalt anzuthun den Widerspruch zwischen dem, was er als in sich zusammenhängend und aus dem Wesen des christlichen Bewußtseins abgeleitet vorträgt, und dem was er selbst annimmt, verbergen können; und so wird sich eine dogmatische Darstellung, die ohne selbst Parthei zu nehmen bloß geschichtlich ist, von einer zugleich apologetischen, welche hier allein gemeint ist, immer hinreichend unterscheiden. Wie denn auch schwer zu läugnen ist, daß es den auch in unserer Kirche vielleicht nicht seltenen dogmatischen Darstellungen, die sich ohne feste eigne Ueberzeugung an das kirchlich geltende genau halten, entweder an der Strenge des Zusammenhanges und der innern Uebereinstimmung fehlt, oder sie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung.

2. Die Beschränkung auf die Lehre einer bestimmten Kirchengesellschaft ist nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht immer die Christenheit in mehrere durch Verschiedenheit der Lehre bestimmt gesonderte Gemeinschaften getheilt gewesen ist. Für die

gegenwärtige Zeit aber ist dies Merkmal unentbehrlich, indem um nur bei der abendländischen Kirche stehen zu bleiben eine dem Protestantismus angehörige Darstellung unmöglich auch für den Katholiken dasselbe sein kann, indem kein Zusammenhang stattfindet zwischen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatischen Darstellung, welche sich die Aufgabe stellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerspruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide fast in allen einzelnen Säzen fehlen. — Daß aber jede Darstellung sich nur auf die Lehre, die zu einer gewissen Zeit vorhanden ist, beschränkt, wird zwar selten ausdrükklich zugestanden, scheint sich aber doch von selbst zu verstehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatischer Darstellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es ist wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem siebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr demselben Zwekk dienen können als damals, sondern daß vieles nur noch der geschichtlichen Darstellung angehört, und daß nur andere dogmatische Darstellungen jezt denselben kirchlichen Werth haben können, den diese damals hatten; und ebenso wird eine solche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwikklungsknoten ausgehen, die beständig vor sich gehenden Veränderungen aber so wenig austragen, daß sie sich erst nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das symbolische verstanden werden soll, sondern alle Lehrsäze welche ein dogmatischer Ausdrukk sind für das was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derselben als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen, mithin dieses Merkmal schon eine bedeutende Mannigfaltigkeit in den dogmatischen Darstellungen zuläßt: so könnte man dennoch dieses Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, theils weil es scheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatischen Darstellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht geltendes aufgenommen würde, theils weil auf diese Weise

auch alles eigenthümliche ausgeschlossen zu sein scheint. Allein zuerst wird wol Jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch so zusammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrükke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß nicht für eine dogmatische Darstellung würde gehalten werden, bis sich an eine solche eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlösse, und also eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen sagen können, je weniger öffentlich angenommenes in einer solchen Darstellung sei, um desto weniger entspreche sie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigenthümlichkeit des Darstellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweise, und auch im Einzelnen hervortrete als beabsichtigte Berichtigung des gewöhnlichen. Schon deswegen also schließt unsere Erklärung keineswegs Verbesserungen und neue Entwikklungen der christlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen fast nie aus den dogmatischen Verhandlungen selbst unmittelbar hervorgehn, sondern die Veranlassung dazu größtentheils auf eine oder die andere Weise in den öffentlich gottesdienstlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen schriftstellerischen religiösen Mittheilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch daraus, daß wenn einer Darstellung christlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, sie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; so wie daraus, daß die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen zur alleinigen Richtschnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige zum gemeinsamen kirchlichen Unterricht bestimmte Darstellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollständigkeit und des Zusammenhanges, macht aber auf Gelehrsamkeit und systematische Einrichtung und Beziehung

keinen Anspruch, deshalb sondern wir auch dieses Gebiet von dem eigentlich dogmatischen. Viele theils mystische Tiefe theils verständige Klarheit anstrebende religiöse Schriften sind auch mehr darstellerisch belehrend als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewissen Vollständigkeit, aber es fehlt die geschichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verständigung, so daß sie nur das Individuum, mithin nur einen losgerissenen Moment des Ganzen zur Kenntniß bringen, und wir nennen sie daher nicht dogmatisch, wie genau auch alles in ihnen zusammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatische Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanonischen und symbolischen Lehrbestimmungen: so sollten diese allerdings immer die Wissenschaft von dem vollständigen Zusammenhange der Lehre voraussezen, und gehören in sofern allerdings der dogmatischen Theologie an; allein sie bringen diesen Zusammenhang selbst nicht zur vollständigen Darstellung, sondern haben es nur mit einzelnen Lehrstükken zu thun. — Eben so erklären sich die wesentlichsten Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiete selbst aus den einseitigen Richtungen auf ein einzelnes von den aufgestellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatischen Darstellungen überwiegend nur als stehend gewordene Tradition erscheinen: so geschieht dies, wenn man allein das schon öffentlich geltende aufstellen will, und dieses also als ein schlechthin gegebenes ansieht. Fehlt es im Gegentheil auch nicht an dogmatischen Darstellungen, welche zu ihrer Zeit sich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angesehen und mit früheren und späteren verglichen völlig willkührlich erscheinen: so sind das solche, die aus einer vorübergehenden verworrenen Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entsprungen nur diese einseitig auffaßten, also ganz am Moment hängen blieben, wobei denn gar leicht auch Willkührlichkeit und Sophistik an die Stelle der wissenschaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darstellungen, welche allerdings die christliche Lehre behandeln, und für dogmatische wollen gehalten sein aber auf die frommen Gemüthszustände gar nicht zurükkgehn: so sind dies solche, welche die Forderung des wissenschaftlichen Zusammenhanges allein lösen

wollen, als ob dieser zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatische Darstellung voraussezen muß nämlich den Glauben; so daß entweder, auch das eigenthümlichst christliche aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar soll hergeleitet und erwiesen werden, oder es soll als ein unvollkommenes in eine rein vernünftige allgemeingültige Religionslehre verschwinden.

Zusaz. Viele Theologen sind nun mit der hier aufgestellten Erklärung der dogmatischen Theologie vollkommen einverstanden, sezen aber diese eigentliche Dogmatik, als die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief herab und behaupten, es müsse über ihr noch eine andere höhere Theologie stehen, welche sogar mit Hintansezung jener kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und einleuchtend mache [1]. Allein die christliche Gottseligkeitswissenschaft kann einen solchen Unterschied zwischen kirchlichen Lehren und eigentlichen Religionswahrheiten, die doch auch christlich sein sollen, denn sonst kann in dieser Verbindung gar nicht die Rede von ihnen sein, unmöglich anerkennen, weder als ob diese Religionswahrheiten eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von anderer Art wäre. Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi, und nur Eine Art wie die Lehre, vollkommner oder unvollkommner, aus dem frommen Bewußtsein selbst und dem unmittelbaren Ausdrukk desselben entsteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Orts nur Meinung nennen, weil sie nämlich nicht immer sich selbst gleich bleibt und nicht unvermischt ist mit unrichtigem: so steht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Christenthums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darstellungen. Diese Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie. — Denken wir uns aber auch diese Aufgabe gänzlich gelöset und also die dogmatische Theologie in

[1] S. u. a. Bretschneiders Entwikklung §. 25 und Handb. der Dogm. §. 5, wo man am Ende zweifelhaft wird ob überhaupt die Dogmatik zur christlichen Theologie gehöre.

ihrer Vollendung: so könnten wir doch auch so nicht mit jenen anderen Theologen zusammenstimmen, welche die Dogmatik für die ganze christliche Theologie erklären, so daß sie alle anderen theoretischen theologischen Disciplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeschichte beide im weitesten Umfang und mit allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hülfswissenschaften von jener ansehen. Denn wenngleich beide für die dogmatische Theologie nothwendig sind: so besteht doch nicht ihr ganzer Werth in dem Dienst den sie dieser leisten, sondern jede von ihnen hat auch ihren eigenthümlichen Werth unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der lezte Zwekk aller christlichen Theologie mithin auch der dogmatischen ist. Vielmehr möchten wir sagen, daß wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeschichte jede in ihrem eigenthümlichen Geschäft zugleich abhängig sind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieses vernachlässigt wird, so daß diese verschiedenen Zweige insgesammt nur durch gegenseitigen Einfluß auf einander sich der Vollendung nähern können, es dennoch sehr bedenklich wäre, wenn grade die Dogmatik bei dieser Fortschreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich diese mehr als die andern, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da diese oft von vorne anfängt, und die meisten dieser Umwälzungen auch neue Verbindungsweisen und neue Ausdrükke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik sich mit ihrem Sprachgebrauch versieht: so entstehen in dieser theologischen Disciplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen welche nicht grade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwikklung eher hemmen als fördern.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

§. 20. Da jedes System der Glaubenslehre als Darstellung der dogmatischen Theologie ein in sich abgeschlossenes und genau verbundenes Ganze von dogmatischen Säzen ist: so ist in Bezug auf die vorhandene Masse von solchen Säzen zuerst eine Regel aufzustellen, wonach die einen aufgenommen werden und die andern ausgeschlossen; dann aber auch ein Prinzip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hiebei wird vorausgesezt, daß die einzelnen Säze das ursprüngliche sind, ja früher vorhanden als die systematische Richtung selbst, und dies ist auch der bisherigen Erörterung vollkommen angemessen. Keinesweges also daß zuerst ein Prinzip entweder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von Jedem besonders erfunden würde, und erst aus dessen Entwikklung die einzelnen Säze hervorgingen; welches sich auf dem speculativen Gebiet zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das christliche Selbstbewußtsein muß schon in der Gemeinschaft entwikkelt sein, ehe sich eigentlich dogmatische Elemente bilden, und erst durch das fragmentarische vielleicht chaotische Vorhandensein von diesen entsteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Diese aber erfüllt ihren Zwekk nur in einer solchen Vollständigkeit der Zusammenstellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter des christlichen Bewußtseins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollständigkeit ist daher die Aufgabe eines jeden Lehrgebäudes: denn ohne diese wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatische Ausdrukk für das eigenthümlichste des Christenthums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Diese Ueberzeugung kann aber

nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfassende und erschöpfende Eintheilung zu Tage liegt.

2. Da die unläugbar große Verschiedenheit der Lehrgebäude auch zu derselben Zeit und in derselben Kirchengemeinschaft zum Theil wenigstens ihren Grund in dem verschiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung hat: so können allgemeine Regeln für beides nur in sehr unbestimmten Formeln aufgestellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakterisirt aber sich selbst am besten, wenn es innerhalb dieser seine eigenthümlichen Gesichtspunkte mit der möglichsten Bestimmtheit nachweiset.

Eine zwiefache Methode ergiebt sich hiebei von selbst. Man kann von der allgemeinen Auffassung des christlichen Bewußtseins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es sich nach der Natur der menschlichen Seele und des menschlichen Lebens äußern kann, und diesen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen suchen, wobei es denn nur darauf ankäme gewiß zu sein, daß man nur zusammenstimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was sich in einer bestimmten Region des Christenthumes nach einem und demselben Typus als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat, zusammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemste und übersichtlichste Weise zu ordnen. Schon aus der Zusammenstellung ergiebt sich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleistung findet, für das was ihr selbst fehlt.

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs.

§. 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, muß man aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffes zunächst alles kezerische ausscheiden, und nur das kirchliche zurükkbehalten.

1. Betrachten wir die christliche Kirche aus dem Gesichtspunkt, daß sie ist, was wir eine moralische Person nennen, d. h. ein freilich aus vielen Persönlichkeiten zusammengeseztes aber doch

wahrhaftes Einzelleben: so ist schon im voraus zuzugestehen, daß es in jedem solchen eben so wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegensaz gesunder und krankhafter Zustände giebt. Die lezteren sind aber immer solche, welche aus dem innern Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf desselben nicht entstehen, sondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären sind. So wenn sich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden physiologischen Typus darstellen, so daß sie sich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweise weniger befreunden, und wenn in einem republikanischen Staat Bürger aufstehn mit monarchischen Gesinnungen und umgekehrt: so sehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an, und sezen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüssen zu erklären sei. Wenn nun auch das lezte Merkmal nicht gleich von Jedem zugestanden werden möchte, so wird doch jeder nur das häretisch nennen in dem Gebiet der christlichen Lehre, was er aus seiner Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nicht erklären, und nicht als zusammenstimmend damit denken kann, sofern es nämlich sich selbst dennoch für christlich ausgiebt, und auch von Andern dafür will gehalten sein. Nun ist es thatsächlich, daß während des Zeitraumes der eigentlichen Entwicklung der christlichen Lehre eine Menge solcher Elemente zum Vorschein gekommen sind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von sich gewiesen, während sie die übrigen als sich selbst gleich und ein zusammenhängendes Continuum bildend unter dem Namen des katholischen oder gemeinkirchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die Bewandniß haben, daß die frommen Gemüthserregungen selbst, welche in der Lehre dargestellt werden, mit dem wahren Wesen der christlichen Frömmigkeit im Widerspruch stehn; bisweilen auch entsteht der Widerspruch erst bei der Ausbildung der Lehre, so daß die frommen Gemüthszustände selbst nicht krankhaft sind, und nur Mißverstand oder falsche Methode einen Schein des häretischen hervorruft. Wenn nun allerdings diese beiden Fälle selten gehörig unterschieden worden sind, und man daher manches sehr übereilter Weise für kezerisch erklärt hat: so fehlt es doch auch an dem eigentlich häretischen nicht; und bei diesem wird man auch

gern die fremden Einflüsse zugestehen, wenn man bedenkt, wie die christliche Kirche ursprünglich nur aus Solchen entstanden ist, welche früher anderen Glaubensweisen angehörten, so daß leicht fremdartiges sich unbewußt einschleichen konnte.

2. Unläugbar erscheint hiernach die Bestimmung, was häretisch sei, und also aus dem Lehrgebäude ausgeschlossen bleiben solle, als etwas sehr unsicheres; und Jeder wird sie anders stellen, der von einer andern Grundformel für das eigentliche Wesen des Christenthums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders sein, und der ganze Hergang in der christlichen Kirche bewährt es so; denn neues kezerisches entsteht nicht mehr, indem die Kirche sich aus sich selbst ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubensweisen selbst an den Grenzen und in dem Missionsgebiet der Kirche, was die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet werden muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange Zeit Vieles sein mag, was, aus ihren früheren frommen Zuständen eingeschlichen, wenn es zum klaren Bewußtsein käme und als Lehre ausgesprochen würde, für kezerisch würde erkannt werden. Dagegen giebt es über die früheren Häresien die verschiedensten Urtheile, so wie die Art und Weise das Wesen des Christenthums aufzufassen verschieden ist. Jeder, der ein Lehrgebäude aufstellen will, kann daher die Regel unseres Sazes auch nur so befolgen, daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgestellten Grundtypus christlicher Lehre nur auf einen fremden Ursprung kann zurükgeführt werden. Soll aber hiebei nicht aufs Gerathewohl verfahren werden, sondern mit der gehörigen Sicherheit: so darf man sich nicht an den Gegensaz des katholischen und häretischen, wie er sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt geschichtlich gestellt hat, halten, um so weniger, als späterhin doch wieder Vertheidigungen des einen oder des andern solchen gehört werden: sondern man muß suchen, aus dem Wesen des Christenthums das häretische in seinen mannigfaltigen Gestalten zu construiren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christenthums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des christlichen bleibt. So geführt dient die Untersuchung über das häretische der über das Wesen des Christenthums zur Ergänzung, und beide

bestätigen sich gegenseitig. Je mehr das so problematisch als häretisch aufgestellte sich auch geschichtlich gegeben findet, um desto mehr Grund hat man die Formel, auf welcher die Construction beruht, als einen richtigen Ausdrukk für das Wesen des Christenthums anzusehen. Je natürlicher sich aus derselben Formel die Lehrgestaltung entwikkelt, zu welcher sich die Christenheit stetig bekannt hat, desto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankhaft und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgend einer Seite in Widerspruch steht.

§. 22. Die natürlichen Kezereien am Christenthum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

1. Wenn man bei diesen Ausdrükken nur an die gleichnamigen geschichtlichen Erscheinungen denkt: so kann die Auswahl derselben um durch sie das Ganze der Häresie zu bezeichnen sehr willkührlich erscheinen und sehr ungleichmäßig, indem die lezten beiden zwar sehr verbreitet gewesen sind und öfter wiedergekehrt, die ersten aber sehr vorübergehend und von geringem Umfang; wogegen andere Namen viel gewichtiger sind und weit mehr in Aller Munde. Allein diese Namen sollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwikkeln sind, und die Erklärungen, an welche sie erinnern sollen, gehen aus dem Sachverhältniß hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer sein in unserm Sinn. Das Sachverhältniß ist aber zunächst dieses, auf wie vielerlei Weise dem eigenthümlichen Grundtypus christlicher Lehre so kann widersprochen werden, daß doch der Schein des christlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüssen nun diese Abweichungen entstanden sein mögen, ist eine rein geschichtliche Untersuchung, welche eigentlich nicht mehr hieher gehört; wiewol allerdings die Ueberzeugung, daß alles fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des christlichen Anspruch machen will, sich in eine von diesen Formen fügen müsse erst die vollständige Bürgschaft für die Wahrheit unserer Darstellung wäre.

2. Wenn nun das eigenthümliche Wesen des Christenthums darin besteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jesum

von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden: so wird häretisches entstehen können auf eine zwiefache Weise, wenn nämlich diese Grundformel im allgemeinen zwar festgehalten wird, da ja sonst der Widerspruch ein offenbarer wäre und ein totaler, so daß ein Antheil an christlicher Gemeinschaft nicht einmal gewollt werden könnte, es wird aber entweder die menschliche Natur so bestimmt, daß genau genommen eine Erlösung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöser auf eine solche Weise, daß er die Erlösung nicht vollziehen kann. Jeder von diesen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weise eintreten. Nämlich was das erste betrifft, wenn die Menschen sollen erlöst werden, so müssen sie eben sowol der Erlösung bedürftig sein, als auch fähig sie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar gesezt, das andere aber auf eine verstekkte Weise geläugnet: so trifft dieser Widerspruch zugleich die Grundformel selbst, nur liegt dies nicht gleich zu Tage. Wenn nun zuerst die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derselben das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden, auf eine solche Weise schlechthinig gesezt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verschwindet, so daß sie nicht zugleich erlösungsbedürftig ist und auch fähig Erlösung aufzunehmen, sondern lezteres erst nach einer gänzlichen Umschaffung: so ist dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieses ohnfehlbar, wenn man ein an sich Böses als ursprünglich und Gott entgegengesezt annimmt, und die menschliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieses Urböse über sie ausübt, und deshalb nennen wir diese Abweichung die manichäische. Aber eben so, wenn auf der andern Seite die Fähigkeit Erlösung aufzunehmen so schlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtseins so durchaus unendlich klein, daß sie in jedem einzelnen Moment in Jedem durch ein unendlich kleines Uebergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann: so ist alsdann die Erlösungsbedürftigkeit wenigstens insofern Null, als sie nicht mehr das Bedürfniß eines einzelnen Erlösers ist, sondern nur für Jeden in einem schwachen Moment das Bedürfniß eines anderen,

wenn auch nur in diesem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtseins betrifft, stärkeren Individuums, und als mithin die Erlösung nicht das Werk eines einzelnen zu sein braucht, sondern ein gemeinsames Werk Aller an Allen, woran nur höchstens Einige vor Andern immer in einem höheren Grade Theil haben; und diese Abweichung können wir wol in obiger Weise mit Recht die pelagianische nennen. — Was nun das andere betrifft, so ist, wenn Christus der Erlöser sein soll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt stetiger und lebendiger also ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtseins, so daß der Antheil aller Anderen hieran nur durch ihn vermittelt ist, auf der einen Seite nothwendig, daß er sich eines ausschließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine wesentliche Gleichheit zwischen ihm und Allen statt finden, weil sonst was er mittheilen kann nicht dasselbe sein könnte, als was sie bedürfen. Daher kann auch von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widersprochen werden, weil jedes von beiden so unbeschränkt gedacht werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgesezt bleibt, sondern verschwindet. Und zwar, wird der Unterschied Christi von den Erlösungsbedürftigen so unumschränkt gesezt, daß eine wesentliche Gleichheit damit unvereinbar ist: so verschwindet auch sein Antheil an der menschlichen Natur in einen bloßen Schein, mithin kann auch unser Gottesbewußtsein als etwas wesentlich verschiedenes nicht von dem seinigen abgeleitet sein, und die Erlösung ist auch nur ein Schein. Wiewol nun die eigentlich sogenannten Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Christi geläugnet haben: so schließt doch diese wegen der Unzertrennlichkeit, unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben sind, die Realität der menschlichen Natur überhaupt in seiner Person ebenfalls aus, und wir dürfen daher diese Abweichung füglich die doketische nennen. Wird endlich im Gegentheil die Gleichheit des Erlösers mit den zu erlösenden so unbeschränkt gesezt, daß ein eigenthümlicher sein Dasein mit constituirender Vorzug desselben dabei nicht weiter bestehen kann, sondern dasselbe ganz unter derselben Formel wie das aller andern Menschen begriffen werden soll: so muß dann,

und wäre es auch als schlechthin kleinstes, auch in ihm zulezt Erlösungsbedürftigkeit mitgesezt sein, und das Grundverhältniß ist seinem Wesen nach gleichfalls aufgehoben. Diese Abweichung nun nennen wir nach dem Namen derer, welche zuerst Jesum ganz als einen gewöhnlichen Menschen sollen angesehen haben, die nazoräische oder ebionitische. — Anderes häretische aber, als was unter einer von diesen vier Formen befaßt sein kann, läßt sich nicht denken, wenn der Begriff der christlichen Frömmigkeit derselbe bleiben soll. Denn mehrere Punkte, an denen er indirect angegriffen werden könnte, giebt es nicht; wird aber der Begriff der Erlösung geradezu geläugnet oder auch ein anderer Erlöser aufgestellt, also geradezu behauptet, entweder daß die Menschen nicht erlösungsbedürftig seien, oder daß sich in Jesu keine erlösende Kraft finde, so ist die Behauptung nicht mehr häretisch, sondern antichristlich.

3. Diese Begriffe der natürlichen Häresien stehen von unserer Ansicht aus zugleich für die Construction jeder christlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Uebereinstimmung mit dem übrigen verlezt werden soll. Womit denn aber auch dieses zusammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrstükk es auch sei, welche die beiden entgegengesezten Abweichungen vermeidet, wie sehr auch übrigens das eine Glied hinter dem andern zurükkstehe, wenn es nur nicht ganz verschwindet, auch nicht darf für häretisch angesehen werden, sondern jede solche ist noch kirchgemäß oder katholisch; hingegen muß jede Formel verdächtig sein, welche sich mit irgend einer von jenen Abweichungen identificiren läßt. Nur daß Jeder sich hier vor den Täuschungen hüte, welche die der Ferne natürliche Verkürzung so leicht erzeugt. Denn je näher Einer selbst der pelagianischen Linie steht, um desto leichter wird er den, der noch fast in der Mitte sich hält, schon auf der manichäischen Seite zu sehen glauben, und so auch bei den andern. Daher ist es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen soll, so höchst wichtig, daß man mit der größten Vorsicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretisch zu erklären. — Uebrigens stehen je zwei von diesen Häresien noch in besonderer

Verbindung mit einander. In dem Verhältniß nämlich zu dem Wesen des Christenthums gehört manichäisches mit doketischem zusammen, und so auch wieder pelagianisches mit ebionitischem. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen wesentlich behaftet, so kann auch der Erlöser keinen wahrhaften Antheil an ihr haben; und wird in Christo das höhere Selbstbewußtsein auf dieselbe Weise durch das niedere gehemmt, wie in allen Andern, so kann sich auch sein Beitrag zur Erlösung zu dem eines jeden Andern nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen darauf, daß was nicht aus dem Wesen des Christenthums kann begriffen werden, durch fremdartige Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jeder Periode der ursprünglichen Lehrentwikklung das Christenthum fast nur mit jüdischem und hellenisch heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisirend, das eine reiner, das andere selbst schon mehr von orientalischem durchdrungen; doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisiren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische Richtung der Mysterien aber zum lezten.

Zusaz. Weit entfernt den jezt so stark gespannten Gegensaz zwischen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, daß da wir zufolge des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jene beiden Behandlungsweisen theilen; und daß in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmäßigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitisches und pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, daß jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von diesen beiden Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser Auffassung des häretischen zu zeugen.

§. 23. Eine zu jeziger Zeit innerhalb der abendländischen Kirche aufzustellende Glaubenslehre kann sich zu dem

Gegensaz zwischen dem römischkatholischen und dem protestantischen nicht gleichgültig verhalten, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es scheint einer Vertheidigung zu bedürfen, daß der Gegensaz zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche hier höher gestellt ist als der ausgesprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erste scheint zu sein, daß die morgenländische Kirche als antipapistische auf der Seite des Protestantismus zu stehen scheint. Würde aber zugegeben, jener Gegensaz sei höher: so erscheint ihn zu übergehen als folgewidrig; und es müßte erst der gemeinsame Charakter des abendländischen angegeben sein, um innerhalb desselben das Princip für den untergeordneten Gegensaz zwischen Romanismus und Protestantismus aufzufinden. Hiegegen ist zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort sein kann, diese Gegensäze in ihrer Abstufung vollständig zu construiren, sondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieser Hinsicht das antipapistische der morgenländischen Kirche bedeutet, geht schon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derselben den römischen Primat anerkennen ohne doch ihren morgenländischen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgend etwas bedeutendes zu ändern. Der Gegensaz ist aber grade in unserer Beziehung in sofern ein höherer, als beiden abendländischen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben ist, wogegen die morgenländische auf diesem Gebiet seit ihrer Losreißung immer mehr erstarrt, und in ihr die Verbindung des Wissens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wissenschaftlichen Organisation fast ganz aufgehoben ist. Eben wegen dieses rein negativen Charakters aber war auch hier um so weniger etwas über sie zu sagen, als auch nicht bestimmt werden kann, ob sie, mehr in den Zusammenhang des geistigen Weltverkehrs zurücktretend, die Kraft haben wird einen dem abendländischen analogen Gegensaz in sich hervorzurufen und zu gestalten.

2. Da dieser Gegensaz nicht die ganze Glaubenslehre er-

griffen hat, sondern es neben denjenigen Lehren, über welche beide Kirchen anerkannt im Streit sind, andere giebt, worüber sie dieselben Formeln aufstellen, und noch andere über welche in beiden Kirchen analoge Verschiedenheiten stattfinden; der Gegensaz selbst aber, wie jeder ähnliche innerhalb der christlichen Gemeinschaft als irgendwenn und irgendwie zum Verschwinden bestimmt angesehen werden muß: so läßt sich freilich ein sehr verschiedenes Verfahren bei Construction der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegensaz habe seinen Culminationspunkt noch nicht erreicht, oder er habe ihn schon überschritten. Denn im lezteren Falle würde es ein wahrer Fortschritt sein, wenn man in den streitigen Lehren vermittelnde Formeln aufsuchte oder vorbereitete um von allen Punkten aus die bevorstehende Aufhebung des Gegensazes zu erleichtern und einzuleiten; und eben so wäre es dann in der Ordnung in den nicht streitigen Lehren das gemeinsame auf das kräftigste festzustellen, um wohlmeinenden aber den Totalzustand der Kirche verkennenden Eiferern möglichst zu erschweren, daß sie nicht durch Aufregung neuer unnüzer Streitigkeiten die Vereinigung beider Theile noch weiter als nöthig hinausschieben könnten. Wogegen in dem andern Falle als wahrscheinlich vorauszusezen ist, daß wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen soll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall sein werde. Dann aber müßte in demselben Geist, nämlich um den ganzen Prozeß in einem stetigen Verlauf möglichst zu beschleunigen, das entgegengesezte geschehen. Eine protestantische Glaubenslehre hat sich dann das Ziel vorzustekken, daß sie den Gegensaz auch in denjenigen Lehrstükken nachweise, worin er bisher noch nicht erschienen ist; denn, erst wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig sicher sein, daß er auch in der Lehre seinen Culminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines solchen Gegensazes selten ganz rein ist, sondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reactionen nach der entgegengesezten Seite unterbrochen wird: so kann leicht in der ersten Hälfte ein Schein entstehen, als befinde man sich in der zweiten und umgekehrt. Daher finden sich auch gewöhnlich beide Behandlungsweisen gleichzeitig neben-

einander, aber auch in beiden bald mehr bald weniger Bewußtsein darüber, auf welchen Punkt sie sich stellen.

3. Der aufgestellte Saz schließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als schon abnehmend ansieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er innerhalb des Gebiets der Dogmatik stehen bleibt, nicht anders als die Differenz noch als geltend aufstellen, und sich zu der Seite bekennen die seiner übrigen Darstellung der christlichen Lehre entspricht. Neutralisiren könnte sich in den streitigen Punkten eine Glaubenslehre nur, wenn sie auf ältere Formeln zurükkginge, das heißt aber allemal auf unbestimmtere aus denen sich das bestimmtere erst im Streit entwikkelt hat. Es ist aber nicht möglich in einem wissenschaftlichen Vortrag beim unbestimmten stehen zu bleiben, wenn das bestimmte schon gegeben ist. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegensazes schon als im Abnehmen betrachten. Denn wo sich in der evangelischen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Ansichten über irgend ein Lehrstükk aufthut, ist nirgend eine größere Annäherung an römische Formeln das Ergebniß davon; und eben so scheinen auch in der römischen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiprotestantische Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu sein. Es ist daher eher zu vermuthen, daß auch unter den gleich klingenden Lehren noch Differenzen verborgen sind, als daß da, wo die Formeln bedeutend auseinander gehn, der Unterschied der frommen Gemüthszustände selbst doch nur unbedeutend sei.

§. 24. Sofern die Reform nicht nur Reinigung und Rükkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigenthümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensaz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der leztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche.

1. Hält man sich freilich nur an das Entstehen des Protestantismus: so ist nicht zu läugnen, daß die Reformatoren und ihre ersten Anhänger sich nur eines reinigenden Bestrebens bewußt waren; die Bildung einer eignen Kirchengemeinschaft aber war keinesweges von ihnen beabsichtigt, sondern sie wurden nur dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jezige Zeit und bedenken, daß die evangelische Kirche nirgends eine organisirte Missionsthätigkeit auf die katholische Kirche ausübt, ja daß sie nirgends als zu ihrem Wesen gehörig den Wunsch ausspricht, die ganze katholische Kirche in die evangelische hinüberzuziehen; und bedenken wir, wie dies doch nothwendig der Fall sein müßte, wenn wir alle uns fremden und dem römischen Katholizismus eigenthümlichen Elemente, seien es nun Lehren oder Einrichtungen und Gebräuche, nur als Verderbniß des Christenthums ansähen; so folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören gegen das, was wir wirklich zu den Verderbnissen rechnen, durch Wort und That zu polemisiren, wir doch zugleich voraussezen, daß anderes dort einheimische und uns eben so fremde doch von der Art ist, daß wir es neben dem unsrigen glauben bestehen lassen zu dürfen, also anders als das unsrige gestaltet, aber eben so christlich. Eben so anschaulich wird auch wol dieses sein, daß, gesezt auch die katholische Kirche neigte sich in allen streitig gewordenen Lehren zu unseren Bestimmungen herüber, hieraus doch noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe sich doch nur erklären aus einem dem unsrigen fremden Geist, der uns abstieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir, so wie der katholischen Kirche so auch unserer, eine solche Eigenthümlichkeit des Charakters zuschreiben. Hiezu kommt noch, daß wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung stehen bleiben wollten, theils schon im allgemeinen das früher dagewesene niemals in späterer Zeit ganz als dasselbe wiederkehrt, theils auch daß sich überall nicht Ein bestimmter Zeitpunkt angeben läßt, auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurükgeführt werden sollen. Denn das apostolische Zeitalter ist nicht zurükzuführen, theils weil wir die dogmatische Schärfe der Vorstellungen nicht aufopfern, theils weil wir das Verhältniß zum Juden=

thum und Heidenthum eben so wenig herstellen können, als die politische Passivität. Weiset nun in der evangelischen Kirche einiges auf frühere, anderes auf spätere Zeiträume hin: so ist auch ihre sich producirende Einheit eine solche, die vorher nicht da gewesen ist, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr schon kann analog gewesen sein.

2. Hieraus entsteht nun für den evangelischen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus im Gegensaz zum Katholizismus zu einem deutlichen Bewußtsein zu bringen, und also wo möglich den Gegensaz selbst in einer Formel festzustellen. Er wird sonst sein Geschäft eben so wenig mit einiger Sicherheit und Vollständigkeit verrichten können, wie der christliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er sich nicht eben so das eigenthümliche Wesen des Christenthums fixirt. Daß nun aus dem Streite beider Partheien selbst eine solche Formel nicht hervorgehen konnte, ist wohl sehr natürlich; leider aber sind auch wir Protestanten unter uns über eine solche noch keinesweges einverstanden, sondern gewöhnlich wird der Gegensaz auf irgend einen hervorragenden Punkt zurükkgeführt, aus welchem sich doch nicht alles erklärt, und so daß eine von beiden Partheien nur negativ bestimmt erscheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben Einige geglaubt, eine solche Formel komme für die evangelische Dogmatik schon leider zu spät, weil nämlich die Lehre unserer Kirche in unsern Symbolen gänzlich abgeschlossen, und also für dieselbe nichts mehr zu gewinnen sei; Andere aber, es sei noch nicht Zeit dazu, weil sich der Geist des Protestantismus in der Lehre noch nicht vollständig nach allen Seiten entwikkelt habe. Allein theils liegt das Verhältniß beider Kirchen jezt so, daß es nun möglich aber auch schon nothwendig ist, sich darüber vollkommen zu orientiren, theils haben wir uns wohl vorzusehen, daß nicht auch in unsere eigene weitere Entwikklung sich aus Unbewußtsein unprotestantisches einschleiche. Da indeß für die Aufgabe noch so wenig geschehen ist, so kann auch der Versuch, welcher hier gemacht wird, sich nur für einen vorläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigenthümliche Wesen des Christenthums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft gefunden werden konnte; eben so wenig auch das eigenthümliche Wesen des Protestantismus aus dem allgemeinen Ausdrukk, den wir für das Christenthum aufgestellt haben. Und so wenig jenes nur empirisch gefunden werden konnte, eben so schwierig würde es sein, auf diesem Wege zu dem Princip der innern Einheit der evangelischen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entstehen des Protestantismus das reinigende Bestreben allein entschieden hervortrat, und der eigenthümliche Geist, der sich zu entwikkeln begann, sich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der andern Seite sogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit schwerer ist zu bestimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht soviel neue Gemeinschaften entstanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge sehr verschiedener und unabhängig von einander ausgebildeter persönlicher Eigenthümlichkeiten fast unmöglich sein mußte zu bestimmen, wodurch sie außer jenem reinigenden Bestreben vereinigt wurden, und wie weit sie zusammengehörten. Da nun die Anschauung des Gegensazes am klarsten aus dem jezigen consolidirten Nebeneinanderbestehen beider Kirchen zu nehmen ist: so schien es auch am besten, die Lösung der Aufgabe durch die Betrachtung zu versuchen, was für Eigenschaften der einen Gemeinschaft in dem Gemeingefühl der andern am stärksten das Bewußtsein des Gegensazes aufregen. Nun aber ist es die allgemeinste Beschuldigung der römischen Kirche gegen den Protestantismus, daß er die alte Kirche soviel an ihm zerstört habe, und doch vermöge seiner Grundsäze nicht im Stande sei eine feste und haltbare Gemeinschaft wieder zu erbauen, sondern alles schwankend sei und aufgelöst und jeder Einzelne für sich stehe. Wir hingegen machen es dem Katholizismus am meisten zum Vorwurf, daß indem der Kirche alles beigelegt und auf sie zurükkgeführt wird, Christo die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund gestellt, ja gewissermaßen selbst der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in lezter

Hinsicht dem kirchlichen Protestantismus eben so wenig kann zur Last gelegt werden, als dem Katholizismus in jener ersten, und bedenken, daß jeder Theil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieser sich am leichtesten könnte aus dem gemeinsamen Gebiet des Christenthums verirren: so ist die Meinung der Katholischen offenbar die, daß wir wiewol wir die Beziehung auf Christum festhielten, doch in Gefahr wären, durch Auflösung der Gemeinschaft das christliche Princip aufzugeben, so wie unsere Meinung von der römischen Kirche die ist, daß wie sehr sie auch dieselbe Gemeinschaft festhalte, sie doch in Gefahr sei unchristlich zu werden durch Vernachlässigung der Beziehung auf Christum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geist des Christenthums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Theilen jenes äußerste jemals erreiche: so geht daraus die aufgestellte Formel hervor. An den streitigen Lehren selbst kann nun diese sich — wenn nicht ein großer Theil der Glaubenslehre fragmentarisch soll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählig bewähren. Hier läßt sich nur vorläufig einiges zu Gunsten derselben sagen, und einiges für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgern.

4. Zu Gunsten unserer Formel läßt sich sagen, daß sie, ohneradchtet wir hievon nicht ausgehen konnten, doch beiden Theilen solche entgegengesezte Charaktere beilegt, welche das Wesen des Christenthums auf entgegengesezte Weise modificiren. Denn da die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr: so giebt es also auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengesezte Weise untergeordnet werden kann, beruht nur darauf, daß dasselbe Factum, welches wir als die Institution der Kirche zum Behuf der Wirksamkeit Christi ansehn, von jenen als eine Abtretung der Wirksamkeit Christi an die Kirche angesehen wird. So spricht auch dieses für unsere Formel, daß hier wo wir den Gegensaz zunächst für die theoretische Seite der Lehre zu bestimmen suchen, die Formel sich vorzüglich

an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird wahrscheinlich, auch das was in der Sitte beider Kirchen und in ihren Verfassungsgrundsäzen das entgegengesezte ist, werde sich aus derselben Formel entwikkeln lassen. — Was aber für die Behandlung der evangelischen Dogmatik daraus folgt ist dieses, daß sie in solchen Lehrstükken, auf welche die Formel am unmittelbarsten angewendet werden kann, auch am meisten besorgt sein muß, den Gegensaz nicht zu übertreiben, um nicht in unchristliches zu verfallen. Und so auf der andern Seite, daß sie in solchen Lehren, worin dieser Gegensaz am meisten zurükktritt, sich auch vorzüglich hüten müsse, nicht Formeln aufzustellen, welche den entgegengesezten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar etwas davon aufs neue angezogen haben. Auf diese Weise wird sich dann auch am besten ermitteln lassen, in wiefern der eigenthümliche evangelische Geist schon überall in der Lehre entwikkelt sei oder nicht. Natürlich scheint es zugleich, daß diejenige Kirche, welche die Gemeinschaft über die Beziehung auf Christum stellt, auch am leichtesten aus den früheren frommen Gemeinschaften etwas mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewissen Beischmakk des jüdischen oder des heidnischen hat, eher der römischen Kirche angemessen ist, so wie jede auch frühere Opposition hiegegen schon etwas dem Protestantismus verwandtes in sich schloß.

Zusaz. Was von der Unbestimmtheit der äußern Einheit der evangelischen Kirche gesagt ist, das bezieht sich besonders auch auf die verschiedenen Zweige derselben und namentlich auf die Trennung zwischen der reformirten und der lutherischen Kirchengemeinschaft. Denn das ursprüngliche Verhältniß war ein solches, daß ohnerachtet der Verschiedenheit der Anfangspunkte sie eben so gut hätten zu einer äußeren Einheit zusammenwachsen können, als eine Trennung zwischen ihnen erfolgte. Indem nun diese Darstellung sich schon in ihrer Ueberschrift nur zur protestantischen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden besonders zu nennen, geht sie von der Voraussezung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet gewesen ist, indem die Lehrverschiedenheiten keinesweges auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurükkgehn, und beide

weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten selbst irgendwie zusammenhängende Weise von einander abweichen. Daher wir denn auch diese Verschiedenheiten nicht anders behandeln können, als so wie man auch sonst abweichende Darstellungen verschiedener Lehrer berükksichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§. 25. **Jeder evangelischen Dogmatik gebührt es eigenthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in diesen bald in jenen Lehrstükken stärker hervortritt.**

Anm. Vgl. Kurze Darst. S. 56 flgd.

1. Wie wir überhaupt einer Darstellung von lauter eigenthümlichen Glaubenssäzen den Namen einer Dogmatik nicht zugestehen konnten, und auch die ersten zusammenhangenden Darstellungen des evangelischen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, insofern sie an früheres anknüpften und das Meiste mit dem kirchlich gegebenen gemein hatten: so würde auch ein Inbegriff von Glaubenssäzen, der den Zusammenhang mit dem, was sich in der Epoche der Kirchenverbesserung theils gestaltet hat theils auch für die evangelische Kirche aufs neue anerkannt worden ist, gar nicht anspräche, und wenn alles darin noch so sehr dem römischen entgegengesezt wäre, keineswegs für eine evangelische Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als dergleichen aufzuweisen hätten, so würde in der That die Einheit und Selbigkeit unserer Kirche in der Lehre gar nicht erscheinen, und es würde von dieser Seite gar keine Gewährleistung geben für die Zusammengehörigkeit derer die sich Protestanten nennen. Wäre auf der andern Seite unser Lehrbegriff so vollkommen und genau bestimmt, daß keine Abweichung stattfinden könnte, wenn sich nicht einer zugleich aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließen wollte: so wären neue Darstellungen der Glaubenslehre innerhalb unserer Kirche etwas völlig überflüssiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines festen Buchstaben etwas sein, so

müssen doch wenigstens Ausdrükke und Wendungen andere sein oder die Anordnung der Säze eine andere. Beides aber wiese doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleich bedeutende Ausdrükke einmal nicht giebt, und jeder Saz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zusammenhang gestellt wird. Und so würde es immer schon, wo auch nur ein leiser Anflug von Verschiedenheit wäre in mehreren Darstellungen, auch abweichende und eigenthümliche Lehren geben. Nun aber ist unser Lehrbegriff von einer solchen durchgängigen Bestimmtheit sehr weit entfernt, da selbst in den verschiedenen Bekenntnißschriften nicht immer dasselbe in denselben Buchstaben gefaßt ist, und diese einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darstellungen doch immer nur einzelne Theile des Lehrbegriffs zum Gegenstand haben. Und wie auch damals schon dieses gemeinsame nur aus der freien Uebereinstimmung der Einzelnen entstand: so giebt es auch, seitdem die protestantische Kirche sich befestigt hat, keine andere Art wie etwas gemeinsam und geltend werden kann als durch das freie Zusammentreffen der Resultate von den Beschäftigungen Einzelner mit demselben Gegenstand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinsamer Lehre nicht fehlt, beweist hinreichend daß eine gemeinsame Eigenthümlichkeit die Einzelnen verbindet; und mehr haben wir was Einheit der Lehre betrifft in der evangelischen Kirche weder zu erwarten, noch sind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir also davon aus, daß der Lehrbegriff unserer Kirche überall nicht etwas durchaus feststehendes ist, sondern im Werden, und daß wol behauptet werden kann das eigenthümliche derselben sei in der Lehre noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen: so werden wir auch nichts anders voraussezen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwikklung des Lehrbegriffs überall gemeinsames, was sich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdrukk des eigenthümlichen protestantischen Geistes geltend macht, und eigenthümliches, was nämlich die persönliche Ansicht der Darsteller ausdrükkt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darstellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anspruch macht,

wird desto vollkommener sein, je inniger darin das gemeinsame und das eigenthümliche mit einander verbunden sind und sich auf einander beziehen. Das gemeinsame geht natürlich aus von den und tritt am stärksten hervor in denjenigen Lehrstükken, welche den ursprünglichen Bestrebungen den Glauben zu reinigen am meisten verwandt sind. Hat nun dieses Bestreben in der Epoche der Reformation selbst nicht den ganzen Lehrbegriff umgestaltet, sondern ist vieles damals nur aus früheren Bestimmungen unverändert herüber genommen worden: so wird natürlich dieses Gebiet ein streitiges werden, und manches von dem was bisher als gemeinsam gegolten hat allmählig veralten. Das eigenthümliche hat seinen ursprünglichsten Siz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es so gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als nothwendig gemeinsam anerkannt wäre. Nächstdem aber sind alle Lehrstükke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrukks noch auf mancherlei Weise näher bestimmbar; und Jeder leistet etwas, der diese Modificabilität zur Anerkenntniß bringt, und sich seines Rechtes darin auf seine eigene Weise bedient. Endlich ergreift die Eigenthümlichkeit der Darstellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem protestantischen Geist entsprechender umzubilden. Aber auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts höherem streben als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen; so wie es wiederum für das gemeinsame keinen höheren Zwekk giebt, als durch die bestimmteste Feststellung des protestantischen Charakters die eigenthümliche Entwikklung der Lehre ohne Störung der Gemeinschaft zu begünstigen. Je mehr sich so beide Elemente durchdringen, um desto kirchlicher und zugleich fördernder ist die Darstellung; je mehr sie sich von einander lösen, und wie unzusammengehörig nur neben einander stehn, um desto mehr erscheint das an das geschichtliche anknüpfende und als gemeingeltend aufgestellte nur paläologisch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoterisch.

Zusaz. Die Ausdrükke orthodox und heterodox, die auch etymologisch keinen richtigen Gegensaz bilden, sind zu schwankend, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen.

Bedenkt man aber, wie vieles in unserer Kirche anfänglich als heterodox verschrieen worden ist, was man späterhin doch als orthodox gelten ließ, immer aber nur insofern als zugleich früher orthodoxes schon veraltet war: so sieht man wol, wie dieser Gegensaz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinsam sein will. Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnißschriften festgestellten unverkennbar conform ist, was aber nicht, das ist heterodox. Wenn aber nun heterodoxes sich dafür geltend zu machen weiß, daß es mit dem Geist der evangelischen Kirche besser zusammenstimmt als der Buchstabe der Bekenntnißschriften: so wird dieser dann antiquirt, und jenes wird orthodox. Da nun solche Umänderungen in unserer Kirche nie können durch einen besondern Akt als allgemeingeltend ausgesprochen werden: so ist der Gebrauch beider Ausdrükke für das, worüber noch verhandelt wird, immer mißlich. Die Veranlassung dazu wird um deswillen nicht leicht jemals aufhören weil das in den Bekenntnißschriften festgestellte zugleich Schriftauslegungen enthält, und also die fortschreitende Auslegungskunst auch das symbolische in diesem Stükk wankend machen kann. So wie auf der andern Seite das heterodoxe, auch wenn es sich dem Inhalt und Ausdrukk nach von häretischem der älteren Zeit nicht bestimmt unterscheiden ließe, doch nicht als häretisch darf angesehen werden, wenn es nur im Zusammenhang mit den gemeinsamen Elementen des Lehrbegriffs unserer Kirche sich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche sich von dem Lehrbegriff unserer Kirche nicht trennen wollen, auch in solchen Abweichungen nur Mißverständnisse voraussezen, welche sich durch das wissenschaftliche Verkehr innerhalb der Kirche selbst auch wieder auflösen müssen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Principien, die andern religiösen Gemeinschaften eigen sind, nicht zu denken ist.

§. 26. Wie schon seit langer Zeit in der evangelischen Kirche christliche Glaubenslehre und christliche Sittenlehre geschieden sind: so scheiden auch wir für unsere Darstellung aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffes

diejenigen Glaubenssäze ab, welche Elemente der christlichen Sittenlehre sind.

Anm. Vgl. Kurze Darst. S. 62 §. 31 flgd.

1. Auch die Säze der christlichen Sittenlehre sind in dem obigen Sinn Glaubenssäze; denn die Handlungsweisen, welche sie unter der Form von Lehrsäzen oder Vorschriften — denn beides läuft auf dasselbe hinaus — beschreiben, sind ebenfalls Aussagen über christlich fromme Gemüthszustände. Nämlich jede fromme Erregung ist wesentlich eine Modification des menschlichen Daseins, und wird sie so als ruhender Zustand aufgefaßt, so entsteht ein Saz, der in die christliche Glaubenslehre gehört. Aber jede solche Erregung geht auch, wenn sie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu schwach ist, welches beides hier nicht berükksichtigt werden kann, eben so wesentlich in Thätigkeit aus; und werden die verschiedenen Modificationen des christlich frommen Bewußtseins so als nach Maaßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch sie bestimmt wurden, verschiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, so entstehen Säze, welche der christlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweisen, welche nicht so geartet wären, würden auch nicht der christlichen Sittenlehre, sondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgend einer besondern technischen oder praktischen Disciplin angehören.

2. Daß nun nur beide zusammengenommen die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens darstellen, ist für sich klar. Denn kein Mensch kann gedacht werden überall und immer in seinem Selbstbewußtsein auf die Art erregt, deren Ausdrükke die christlichen Glaubenslehren sind, der nicht auch überall und immer nur so handeln würde, wie die christlichen Sittenlehren es darstellen. Eben so leicht begreift sich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darstellung haben vereinigt sein können, so daß sie nur Eine Disciplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen sich immer an schikklichen Punkten

zusammengefaßt auch in der Glaubenslehre Zusazweise beschreiben als natürliche Folgen der beschriebenen Zustände selbst, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt hinter der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Eben so giebt es Lehren, welche schon von selbst gleichsam beiden angehören, und also in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Theile der Sittenlehre oder auch sie selbst ganz konnte eingeschaltet werden; dergleichen sind die Lehrstükke von der Heiligung und von der Kirche. Eben so gut aber könnte auch der Natur der Sache nach die Glaubenslehre eingeschaltet worden sein in der Sittenlehre, und zwar auf dieselbe zwiefache Weise, indem die frommen Gemüthszustände beschrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinsam vorangehendes aber auch in denselben noch mitgesleztes und gleichsam nachhallendes; dann aber auch an besonderen Orten. Denn wenn doch die Aeußerung des Selbstbewußtseins auch eine sittliche Thätigkeit ist: so könnte, wo von dieser gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre als Entwikklung des zu äußernden eingeschaltet werden. Allein das Verhältniß war immer nur ein einseitiges, so daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf diese Weise durch ungleichmäßig vertheilte Zusäze unförmlich, und dem Bedürfniß, die in der christlichen Kirche geltenden Handlungsweisen im Zusammenhang anzuschauen, geschah kein Genüge; weshalb denn früher oder später das ethische Interesse die Trennung beider Disciplinen bewirken mußte.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

§. 27. Alle Säze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung deren auf die Neutestamentischen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit andern schon anerkannten Lehrsäzen.

1. Es kann befremdlich erscheinen, daß hier den gesammten Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche ihre Stellung angewiesen wird gleichsam vor den Neutestamentischen Schriften selbst. Allein dies kann keinesweges einen Vorrang derselben begründen, welches ja ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf sie liegt also vielmehr immer schon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewiesen werden, daß ein aufgestellter Lehrsaz christlich sei, wogegen der eigenthümlich protestantische Gehalt desselben dahin gestellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo sich nachweisen ließe, daß die katholische Kirche einen entgegengesezten Gebrauch derselben Schriftstellen sanctionirt habe. Für diesen Gehalt also blieben nur die beiden andern Beweisarten übrig, und unter diesen sichert die für die Dogmatik überhaupt aufgestellte Forderung, daß sie in der Kirche geltende Lehre darzustellen habe, dem Beweis aus den Bekenntnißschriften die erste Stelle. Denn diese Schriften sind offenbar das erste gemeinsam protestantische; und wie alle protestantischen Gemeinden zunächst durch Anschließung an sie zur Kirche zusammengewachsen sind, so muß auch jedes Lehrgebäude, welches sich als protestantisch bekunden will, an diese Geschichte anzuschließen streben. Ja dies gilt für ihre eigenthümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinsamen, nur daß für die ersten natürlich eine indirecte Nachweisung, daß solche Säze mit den symbolischen zusammen sein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist also nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißschriften von den neutestamentischen Büchern machen, nicht zu billigen ist — und man muß wenigstens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugnisse, wenn auch nicht falsch angewendet doch unbefriedigend sein können, da denn nothwendig andere Schriftstellen als Beweismittel angewendet werden müssen, — oder wenn Säze der Bekenntnißschriften selbst nicht schriftmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese also antiquirt und andere Ausdrükke substituirt werden sollen, welche dann gewiß um so mehr Eingang finden werden,

als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postulirt. Diese Methode überall zunächst auf die Bekenntnißschriften zurükkzugehen gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältniß eines jeden Sazes dadurch sogleich klar wird, mithin auch die Bedeutsamkeit der ganzen Darstellung für die Fortentwikklung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen ist. — Hieraus folgt schon, daß wenn man auf das Einzelne sieht, die Bewährung eines Sazes durch Darlegung seines Verhältnisses zu andern schon auf andere Weise bewährten nur etwas untergeordnetes ist, und auch nur für Säze des zweiten Ranges angemessen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgend wie bestimmt repräsentirt werden. Wogegen auf der andern Seite diese Bezugnahme, wenn sie auf jedem Punkt zu jener ursprünglichen Bewährung hinzukommt, erst die Angemessenheit der Anordnung eines Lehrgebäudes sowol als des Bezeichnungssystems, welches darin herrscht, in das rechte Licht sezt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleich berechtigt zusammenfassen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen ja auch nur anerkannt wäre; und damit verschwindet der Unterschied zwischen dem größeren und allgemeineren Ansehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja da wenigstens von den Bekenntnißschriften der zweiten Formation reformirte gegen lutherische Darstellungsweisen gerichtet sind und umgekehrt, so muß gleich von vorn herein zugegeben werden, daß nur dasjenige in diesen Bekenntnißschriften dem Protestantismus wirklich wesentlich sein kann, worin sie sämmtlich zusammenstimmen; ja daß für die Gesammtheit der evangelischen Kirche durch diesen Widerspruch einzelner partieller Bekenntnißschriften gegen andere das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten schon selbst gleichsam symbolisch geworden ist. Ferner ist nicht zu verkennen, daß in gewissem Sinn alle unsere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsschriften sind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort gerade so und nicht

anders gesagt ist, und man nicht Ursache hat anzunehmen, daß die Urheber selbst den gewählten Ausdrukk für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit ist dann auch verwandt, daß die Verfasser sich — gewiß ihrer damaligen Ueberzeugung ganz gemäß, aber da sie immer noch im Forschen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnißschrift zu übereilt — von damals für kezerisch gehaltenen Meinungen losgesagt, und in allen noch nicht gerade streitig gewordenen Punkten ihre Uebereinstimmung mit der damals herrschenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurtheil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst hervorgegangen war, und daß dieser sich noch nicht sogleich selbst wieder erkennen konnte. Und eben so konnte manche ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch sie mit dem Wesen des Protestantismus im Widerspruch stehe. Woraus dann folgt, daß bei dem Zurükkgehn auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwikklung der Lehre nicht hinderlich werden soll, theils mehr auf den Geist geachtet werden muß, als am Buchstaben festgehalten, theils auch, daß der Buchstabe selbst ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunst bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neutestamentischen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt: so ist dies theils schon bevorwortet in dem oben [1] über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum gesagten, theils muß doch auch Jeder zugeben, daß wenn ein Lehrsaz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im neuen Testament, sondern nur im alten, niemand rechten Muth haben könnte ihn für einen wahrhaft christlichen zu halten; wogegen wenn ein Saz durch das neue Testament bewährt ist, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß sich im alten gar nichts darüber findet. Mithin erscheint das alte Testament doch für die Dogmatik nur als eine überflüssige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neutestamentische Stellen

---

[1] S. §. 12, 2. 3.

zunächst nur die Christlichkeit eines Sazes dargethan wird: so ist doch schon die Form eine durchaus protestantische bei jedem Glaubenssaz auf die Schrift selbst zurükkzugehn, und auf menschliche Ansprüche nur sofern sie sich durch die Schrift bewähren, für diese aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunst, wie sie in der Sprachwissenschaft begründet ist, zu gestatten. Der Schriftgebrauch selbst aber ist natürlich sehr verschieden nach der verschiedenen Beschaffenheit der Säze. Wo die ursprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrscht, da muß die Uebereinstimmung so genau sein, daß die Schrift auch polemisch gegen die Aufstellungen der römischen Kirche gebraucht werden kann; wo es sich mehr um den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus handelt, da genügt es nachzuweisen, daß diese bestimmtere Gestaltung der Lehre unter dem, was die Schrift aussagt, mitbegriffen ist, ohne daß man zu zeigen brauchte, diese Bestimmung sei die einzig schriftmäßige. Eben so was als eigenthümlich aufgestellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts schriftwidriges darin nachzuweisen sei, das gemeinsame aber muß bestimmt an die Schrift anknüpfen. — Keinesweges aber ist dies so zu verstehen, als ob der biblische Sprachgebrauch selbst in das Lehrgebäude sollte aufgenommen werden. Denn da das neue Testament nur theilweise eine didaktische Form hat, nirgend aber eigentlich systematisch ist: so würde ein Ausdrukk, der dort vollkommen angemessen ist, doch in den meisten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur sehr unvollkommen entsprechen. Dazu sind die didaktischen Theile der Schrift meist gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb mit besonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatischen Darstellung nur Verwirrung hervorrufen müssen. Daher wird nun unserer Aufgabe durch das Anführen einiger Schriftstellen unter jedem Saz nur sehr unvollkommen entsprochen, vielmehr ist dies Verfahren auf mannigfaltige Weise auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachtheilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftstellen auf einzelne dogmatische Säze kann daher immer nur eine mittelbare sein, so daß gezeigt wird, es liege

bei jenen dieselbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch diese darstellen, und daß die Ausdrükke nur so differiren, wie der verschiedene Zusammenhang, in dem sie vorkommen, es mit sich bringt. Da aber dieses nur durch Erläuterung dieses Zusammenhanges geschehen kann, so sollte sich in unserer Disciplin immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwikkeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rükksicht nimmt, um so in den Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen. Eine solche Anwendung kann indeß in dem Lehrgebäude selbst immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Uebereinstimmung in hermeneutischen Grundsäzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieser Seite sich erst mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieser Seite ist also Raum für eine große Mannigfaltigkeit, so daß protestantische Lehrgebäude ein sehr verschiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnißschriften und auf die Analogie sehr zurükktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrscht, so ist dies, was ich am meisten eine schriftmäßige Dogmatik nennen möchte. In einer solchen wird auf die Anordnung am wenigsten ankommen, aber sie wird eine vollkommen kirchliche sein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinsam protestantische dem was in der Schrift nur lokal und temporär ist, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn sie nicht etwa die dialektische Ausbildung der Vorstellungen verlassend auf den oft unbestimmten und vieldeutigen biblischen Sprachgebrauch zurükkgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meisten eine wissenschaftliche Dogmatik nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Consequenz der Anordnung den Parallelismus der Glieder und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Säze ins Licht gestellt würde, wobei denn natürlich die Belegung

aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von selbst zurüktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders sein, als die in protestantischem Geist aufgefaßten Grundthatsachen des frommen Selbstbewußtseins. Denn wären dieses Speculationen: so könnte das Lehrgebäude zwar sehr wissenschaftlich sein, aber es wäre keine christliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornämlich nur an die Bekenntnißschriften anknüpft und sich begnügt aus diesen alles nachzuweisen und alles von ihnen abhängig zu machen ohne weder im Einzelnen auf die Schrift zurükzuführen noch alles auf eine genauere Weise durch strenge Ordnung zu binden: so ist in einer solchen symbolischen Dogmatik allerdings eine gewisse Annäherung an das römisch katholische nicht zu verkennen da sie allen Werth darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt sei. Allein wenn sie nur nicht auf der einen Seite als Grundsaz aufstellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität stehe, und auf der andern ihren Säzen nur nicht einen Werth beilegt unabhängig davon, daß sie die innere Erfahrung eines Jeden ausdrükken: so wird doch der protestantische Charakter derselben ungefährdet sein. Wie aber einer jeden von diesen Formen, je weiter sie sich von den andern entfernt, um desto mehr eine ihr eigenthümliche Gefahr naht; so scheint freilich das gemeinschaftliche Ziel aller sein zu müssen, daß jede sich so wenig als möglich von den andern entferne.

Zusaz. Wenn unser Saz von der sehr allgemeinen Sitte, in dogmatischen Lehrgebäuden sich auch auf die Aussprüche anderer Glaubenslehrer von den Kirchenvätern an bis auf die neusten herab zu berufen, gänzlich schweigt: so erklärt er diese dadurch freilich für etwas unwesentliches. Demohnerachtet können auch diese Anführungen einen Werth haben, der aber nicht überall derselbe ist. Insofern, was in unsern Bekenntnißschriften festgestellt ist, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen späterer Dogmatiker die Ueberzeugung von der Kirchlichkeit der Säze nicht vermehren, und haben nur einen Werth in compendiarischen Schriften, um auf die vorzüglichsten weiteren Ausführungen zu verweisen. Auch ältere patristische Citate können in diesem Fall

nur in dem Verhältniß gegen die römische Kirche apologetisch oder polemisch nüzlich sein. Anders aber ist es da, wo sei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach von den symbolischen Schriften abgewichen wird; denn der Saz hat schon um so mehr Anspruch als in der Kirche geltend aufzutreten, je mehr er schon von verschiedenen Seiten gehört worden ist. Insbesondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den drei angegebenen Formen entschieden angehört, ergänzt es sich desto besser, je mehr es sich mit solchen in Verbindung sezt, die eben so stark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

§. 28. Der dialektische Charakter der Sprache und die systematische Anordnung geben der Dogmatik die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung.

Anm. Vgl. §. 13, 3. Zusaz. §. 16. §. 18.

1. Der Ausdrukk dialektisch ist auch hier ganz in dem alterthümlichen Sinne genommen; der dialektische Charakter der Sprache besteht daher nur darin, daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Dies nun kann weder von dem dichterischen noch rednerischen Ausdrukk gerühmt werden, noch auch von dem darstellend belehrenden, der noch aus jenen beiden entstanden nicht rein von ihnen geschieden ist. Die Ausdrükke, in welchen die Glaubenslehre sich bewegt, bilden also, sofern sie auf das fromme Gefühl zurükkgehn, ein besonderes Sprachgebiet innerhalb des didaktisch religiösen, nemlich die strengste Region desselben; wodurch sich jenes Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das psychologische ethische und metaphysische eingreift, unterscheidet sich die eigentlich dogmatische Sprache bestimmter von der didaktisch religiösen im allgemeinen durch ihre Verwandtschaft mit der wissenschaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homiletischen und poetischen Mittheilung des religiösen Bewußtseins eben so geflissentlich vermieden wird, als in der dogmatischen begierig gesucht. Daher ist nun bei der großen Verschiedenheit der

Ansichten und also auch der Ausdrükke in allen diesen philosophischen Gebieten die zwekkmäßige Handhabung der Sprache in der dogmatischen Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Untauglich aber für die dogmatische Sprache gebraucht zu werden sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinander halten, einen Gegensaz zwischen gut und böse nicht zulassen, und also auch in dem Menschen nicht bestimmt geistiges und sinnliches unterscheiden. Denn dies sind die ursprünglichen Voraussezungen des frommen Selbstbewußtseins, weil ohne diese auch das zum Weltbewußtsein erweiterte Selbstbewußtsein nicht könnte dem Gottesbewußtsein entgegengesezt werden[1], und eben so wenig von einem Unterschied zwischen freiem und gehemmtem höheren Selbstbewußtsein, mithin auch nicht von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung die Rede sein könnte[2]. Je häufiger nun innerhalb dieser Grenzen die philosophischen Systeme wechseln, desto häufiger sind auch die Umwälzungen in der dogmatischen Sprache; unvermeidlich freilich erst wenn ein System antiquirt ist, d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr wirklich gedacht wird, sie erfolgen aber gewöhnlich schon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden System mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet sein, allen Spaltungen und Mißverständnissen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun diesen gegenüber Andere gerade aus diesem Eifer die Besorgniß schöpfen, es möchte sich ein bestimmtes philosophisches System zum Herrn und Richter in theologischen Sachen aufwerfen: so ist in der Regel diese Besorgniß ebenso ungegründet als jene Hoffnung. Die Hoffnung trügt, weil die erheblichen Mißverständnisse immer schon da sind, ehe der Ausdrukk über den streitigen Punkt sich zum streng dogmatischen steigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines andern Systems erfolgt, an und für sich den Ursprung der Irrungen nicht trifft,

---

[1] §. 8, 2.

[2] S. 11 §. 2.

wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Bestimmtheit gewinnt. Eben so ist es mit der Besorgniß. Denn einmal dauert die Alleinherrschaft eines Systems wenigstens in unsern Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch so lange es wirklich das Interesse an der christlichen Frömmigkeit ist, welches die dogmatische Darstellung hervorruft, diese sich niemals gegen jenes Interesse wenden, sondern nur wenn das ganze Verfahren nicht von diesem Interesse ausgegangen, sondern ein fremdartiges ist, kann eine solche Gefahr entstehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren sich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zusammenhang mit der Philosophie noch zwei entgegengesezte Klagen, häufiger die eine, daß sie zu abstract sei, und sich zu weit von der unmittelbaren religiösen entferne, um derentwillen doch allein die Dogmatik da sei, seltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philosophischen System der Dogmatiker ausgehe. Beide scheinen ungegegründet. Denn es sind doch in unserer Kirchengemeinschaft nur die wissenschaftlich Gebildeten, welche sich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiösen Mittheilung orientiren sollen, und diesen kann der Schlüssel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, so ist zu diesem Behuf die Kenntniß von dem philosophischen System, dem ein Dogmatiker anhängt, weder nothwendig noch auch nur nüzlich, wenn nur die Sprache richtig und in sich zusammenhangend gebildet ist. Die Schule sezt in allen Wissenschaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildetere Weltsprache ab; aber die ihrige will sich doch immer von dieser unterscheiden. Jemehr nun ein Dogmatiker sich an die strengste Schulsprache hält, um desto eher wird er zu der ersten Klage Veranlassung geben; zur andern aber, wenn er sich mehr der in der Weltsprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieser bleiben denn freilich lange genug Bestandtheile aus verschiedenen Zeiten und Systemen zusammen; allein auch aus diesen kann bei geschikkter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatischen Gebrauch ganz angemessenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines der Sache der christlichen Frömmigkeit verderblichen Einflusses

ganz verschwindet, und unter den Einwirkungen verschiedener gleichzeitiger Systeme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Bestimmung erfüllen soll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Gesammtgebiet der Mittheilungen aus dem unmittelbaren christlich frommen Leben immer wieder entstehen wollen, theils aufzulösen theils auch durch die Norm, welche sie aufstellt, soviel an ihr ist zu verhüten: so ist ihr, indem sie den Inbegriff der Lehre aufstellt, außer der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerläßlich. Denn das unbestimmtere und unvollkommner gebildete jeder fragmentarischen Meinung kann nur an dem völlig bestimmten und organisirten eines abgeschlossenen Inbegriffs richtig geschäzt, und auch nur danach rectificirt werden; indem auch die bestimmteste Vorstellung und der reingebildetste Saz alles schwankende nur verlieren, wenn sie zugleich in einen absoluten Zusammenhang gestellt sind, weil nämlich der Sinn eines jeden Sazes nur in einem Zusammenhang völlig gegeben ist. Nun aber ist dieses das Wesen der systematischen Anordnung, daß durch zusammenfassende Beiordnung und erschöpfende Unterordnung jeder Saz mit allen andern in ein völlig bestimmtes Verhältniß gesezt sei. Ein dogmatisches Lehrgebäude ist aber einer solchen fähig, insofern der Gegenstand ein abgeschlossenes Ganze bildet, das heißt insofern auf der einen Seite alle christlich frommen Erregungen nach dem protestantischen Typus, wie sie irgendwo vorkommen können, sich in einem Complexus von zusammengehörigen Formeln darstellen lassen, und als auf der andern Seite Thatsachen des Bewußtseins, welche unter diese Formel subsumirt werden könnten, außerhalb derselben Gemeinschaft nicht vorkommen. In diesem Sinne nun ist allerdings die evangelische nicht so vollkommen abgeschlossen, daß es nicht Lehrsäze geben sollte, welche die römische Kirche eben so ausdrükkt, und eben so auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrsäze zum größten Theil auch sollten in solchen antirömischen Gemeinschaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht Ein Ganzes bilden. Das leztere aber ist nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, sondern

was diese anbelangt bilden jene kleinen Gemeinschaften wirklich für uns Ein Ganzes mit der evangelischen Kirche; das erste aber löset sich doch wieder auf, wenn man die Säze nicht für sich allein, sondern in ihrem Zusammenhange betrachtet, und eine evangelische Glaubenslehre kann sich also auch die Aufgabe stellen, die Auflösung dieses Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatische Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsaz aufstellen oder aus sich selbst entwikkelt werden kann, auch nicht mit solchen welche ein bestimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfassen, und also in diesem Sinne historisch sind; sondern statt des Grundgesezes hat sie nur die innere Grundthatsache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postulirt, und was sie zu ordnen hat, sind nur die verschiedenen Arten wie diese Thatsache in den verschiedenen Verhältnissen zu den andern Thatsachen des Bewußtseins modificirt erscheint [1]. Die Aufgabe der Anordnung ist also nur die, jene verschiedenen Verhältnisse so zusammenzufassen und zu sondern, daß die verschiedenen Modificationen selbst als ein vollständiges Ganze erscheinen, mithin vermittelst der Gesammtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammengeschaut werde. Beide aber die dialektische Sprache und die systematische Anordnung fodern einander, und fördern einander. Die dialektische Sprache ist für jede andere religiöse Mittheilung zu scharf, und außer dem vollständigen Lehrgebäude selbst nur in solchen Anführungen zulässig, welche erweiterte Theile oder Ausflüsse desselben sind. Eine systematische Anordnung aber würde nie so klar heraustreten und noch weniger sich Anerkenntniß verschaffen können, wenn sie sich einer Sprache bediente, welche ein strenges dem Rechnen ähnliches Verfahren um alle Verknüpfungen zu versuchen und zu prüfen nicht zuließe. Wie aber die systematische Anordnung erleichtert wird, wenn das einzelne schon in einer gleichmäßig durchgeführten dialektischen Sprache gegeben ist, und eben so wie der schärfste Ausdrukk für das einzelne sich um so eher findet, wenn ein scharf

---

[1] §. 10, 3.

sondernder und streng verbindender Schematismus dafür schon gegeben ist, das leuchtet von selbst ein.

3. Nach allem bisher schon hierüber gesagten scheint es überflüssig noch ausdrüklich zu bemerken oder nachzuweisen, daß ein anderer als der aufgezeigte Zusammenhang zwischen der christlichen Glaubenslehre und der speculativen Philosophie nicht stattfindet, um so mehr als bei einer in dem oben dargelegten Sinne sich entwikkelnden Behandlung kaum ein Ort übrig bleibt, durch welchen die Speculation sich in die Glaubenslehre eindrängen könnte. Vielmehr scheint es, daß auf diese Art am leichtesten alle Spuren der scholastischen Behandlungsweise verschwinden werden, durch welche allerdings beides, die Philosophie wie sie seit Verbreitung des Christenthums und durch dasselbe umgebildet war, und die eigentliche christliche Glaubenslehre nicht selten in einem und demselben Werke vermischt wurde. Nur eines dürfte hier noch zu erörtern sein. Dieselbigen Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das speculative Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objective Function des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjective: so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständniß sein. Nun ist es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein solcher Widerspruch nicht sei, sondern für den Wissenden entsteht die Aufgabe sich der Zusammenstimmung beider positiv bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre um so weniger zu leisten, als von derselben religiösen Stellung aus das Verfahren doch für jede andere Art zu philosophiren auch ein anderes sein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein solcher Widerspruch dennoch entsteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverständnisses auf der religiösen Seite findet: so kann dies allerdings dahin führen die Frömmigkeit überhaupt oder wenigstens die christliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu verwahren anders als dadurch, daß sie sich hütet durch unbedachte Formeln solche Mißverständ-

nisse nicht zu veranlassen, das ist wiederum von dieser Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatsache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, sondern es ist das Geschäft der Apologetik.

Zusaz. Diejenigen Behandlungsweisen der christlichen Lehre, welche unter dem Namen praktische Dogmatik oder populäre Dogmatik seit längerer Zeit aufgekommen sind, weisen allerdings theils die dialektische Sprache theils die systematische Anordnung zurükk; allein sie liegen auch außer dem Kreise, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie sind theils Mitteldinge zwischen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, theils schon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wol großentheils die Absicht die Resultate dogmatischer Entwikklungen auch denen in einem gewissen Zusammenhange mitzutheilen, die einem wissenschaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Absicht selbst ziemlich willkührlich ist, so scheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu sein, als daß ein wahrer Nuzen erzielt wäre. Die lezteren werden vollkommen ersezt werden, wenn in der praktischen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorschriften auch über den Stoff der religiösen Mittheilungen wie über die Form beigebracht würden.

§. 29. Wir werden den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen wenn wir die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten zuerst so wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrükkte Gegensaz sie schon voraussezt, dann aber auch so wie sie durch denselben bestimmt sind.

Anm. Vgl. §. 8, 9. u. 11.

1. Es ist zunächst klar, daß der Gegensaz zwischen der Unfähigkeit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden und der uns dazu durch den Erlöser mitgetheilten Fähigkeit schon jenes Gefühl selbst und ein Wissen um dasselbe voraussezt. Denn da es uns nirgend anders als in

dem Menschen gegeben ist: so können wir auch nur darum wissen, sofern es in uns selbst ist; und ohne darum zu wissen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wissen noch auch um den Unterschied zwischen dem Erlöser und uns. Der Zustand also, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die absolute Gottesvergessenheit sein, noch auch das bloße gehaltlose Streben nach dem Gottesbewußtsein, sondern dieses muß irgendwie im Selbstbewußtsein gegeben sein. Nur könnte man sagen daß solche Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, welche der Gemeinschaft mit dem Erlöser vorangehen, nicht könnten in die christliche Glaubenslehre gehören, sondern nur entweder in irgend eine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgend einer solchen frommen Gemeinschaft, aus welcher in das Christenthum kann übergegangen werden. Hierauf ist zu erwiedern, daß diese frommen Gemüthszustände doch wenn das Gemüth christlich ergriffen wird nicht verschwinden, sondern grade nach Maaßgabe der mitgetheilten Fähigkeit erleichtert werden und begünstigt. Sie gehören also allerdings auch zum christlich frommen Bewußtsein, und sie hätten auch können bezeichnet werden als solche, welche durch jenen Gegensaz nicht bestimmt werden sondern auf allen Stufen desselben unverändert bleiben, während die durch den Gegensaz selbst bestimmten Thatsachen auch ihrem Inhalte nach andere sein müssen, wenn die Unfähigkeit vorherrscht, und wenn die mitgetheilte Fähigkeit das Uebergewicht hat. Allein eben jene Thatsachen werden im Gebiet der christlichen Frömmigkeit, so wie sie sich immer gleich bleiben, nicht einen frommen Moment allein erfüllen sondern nur Bestandtheile eines solchen sein; und gerade deswegen ist, weil wir sie doch ihrer Verschiedenartigkeit wegen für sich zu betrachten haben, der Ausdrukk des Sazes vorgezogen worden.

2. Wenn also auch dieses erste Glied unseres Sazes der christlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten nothwendig vorkommt; so werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zusammengenommen das ganze Gebiet der christlichen Frömmigkeit beschlossen ist. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählig ganz ver-

schwindet: so werden doch dadurch keine neue Modificationen des frommen Selbstbewußtseins entstehen, sondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zustand in seiner Reinheit ausdrükken, näher kommen; und kommt es also nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollständig ausmessen um der Vollständigkeit des Ganzen sicher zu sein. Beide werden sich aber allerdings so gegen einander verhalten, daß der erste Theil solche Lehrsäze enthält, wie hievon die Möglichkeit schon im allgemeinen zugegeben ist, in welchen das eigenthümlich christliche minder stark hervortritt, deren Ausdrukk also auch am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Sie sind aber dennoch keinesweges Bestandtheile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie, sondern nicht nur auf jeden Fall Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein also wahrhaft dogmatische Säze, sondern auch bestimmt christlich durch die in der Anordnung liegende und also bei jedem Saz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich christliche. Wollte man hievon absehn: so würde man freilich, zumal alles was in das Gebiet der christlichen Sittenlehre gehört ausgeschlossen bleibt, sagen können, es wären dogmatische Säze, die nur das monotheistische im allgemeinen aussprächen, ohne daß hervortrete, ob sie der teleologischen oder der ästhetischen Ansicht angehören. Daher ist es nothwendig, daß wenn allgemeine Andeutungen auf die christliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden, man doch dieses immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer gestalteten christlichen Glaubenslehre auch eine übereinstimmend mit ihr sich entwikkelnde Sittenlehre wesentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleich gesetzt, Thatsachen, welche in Beziehung auf den Gegensaz schon vorausgesezt werden, und welche in der gesammten Entwikklung des Gegensazes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß diese mit den durch den Gegensaz bestimmten zusammen genommen die christliche Lehre umfassen: so folgt daraus, daß streng genommen nichts, was ausschließend einer Zeit angehört, welche der christlichen Entwikklung jenes Gegensazes vorangeht, und eben so wenig was einer Zeit angehört, welche erst beginnen soll, wenn die Unfähigkeit gänzlich besiegt

und verschwunden ist, mit in den Umfang der christlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: sondern nur sofern es mit den frommen Gemüthszuständen innerhalb dieses Gegensazes in einer nachweislichen und bestimmten Verbindung steht. Dasselbe gilt nun auch, da alle christliche Frömmigkeit auf der Erscheinung des Erlösers beruht, von diesem, daß nämlich nichts ihn betreffendes als eigentliche Lehre aufgestellt werden kann, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung steht und sich auf den ursprünglichen Eindrukk, den sein Dasein machte, zurükkführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß also entweder eigentlich einem andern Orte angehören, oder es kann nur um irgend einer besonders nachzuweisenden entfernteren Beziehung willen seinen Ort behaupten.

§. 30. Alle Säze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer neben einander bestanden.

1. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlösung immer nur zur Erscheinung kommt, d. h. ein wirkliches zeiterfüllendes Selbstbewußtsein wird, sofern es durch eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins aufgeregt sich mit demselben einigt[1]: so ist auch jede Formel für dasselbe eine Formel für einen bestimmten Gemüthszustand; mithin müssen auch alle Säze der Glaubenslehre als solche Formeln können aufgestellt werden. Aber eine jede solche sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins weiset zugleich zurükk auf ein bestimmendes außerhalb des Selbstbewußtseins. Da nun dieses bestimmende wegen des in jedem menschlichen Bewußtsein schon immer postulirten allgemeinen Zusammenhanges auch immer als ein Theil desselben auftritt: so kann auch eine jede so entstandene Modification des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn das-

[1] Vgl. §. 5.

jenige am Gesammtsein beschrieben wird, worauf der betreffende Zustand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatischen Säze Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, nämlich nur für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf dasselbe. Endlich aber da nicht nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgeseztsein Gottes im Selbstbewußtsein ist, sondern auch das Gesammtsein, von welchem nach Maaßgabe der Stellung des Subjects alle Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ausgehn, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt ist: so können alle Modificationen des höheren Selbstbewußtseins auch dargestellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zusammensein in seinen verschiedenen Vertheilungen begründende.

2. Vergleichen wir diese drei möglichen Formen mit einander: so ist klar, daß Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände dieses Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, und daß sich also unter dieser Form nichts fremdes in die christliche Glaubenslehre einschleichen kann, wogegen allerdings Aussagen von Beschaffenheiten der Welt naturwissenschaftlich sein können, und Begriffe von göttlichen Handlungsweisen rein metaphysisch; und dann sind beide auf dem Boden der Wissenschaft erzeugt, also dem objectiven Bewußtsein und den Grundbedingungen desselben angehörig, von jener innern Erfahrung aber und den Thatsachen des höheren Selbstbewußtseins unabhängig. Diese beiden Formen, und unter die erstgenannte gehören natürlich auch alle Säze von allgemein anthropologischem Inhalt, gewähren also an und für sich keine Sicherheit, daß alle so gefaßten Säze wahrhaftig dogmatische sind. Daher müssen wir die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Säze aber von der zweiten und dritten Form nur für zuläßig, sofern sie sich aus Säzen der ersten Form entwikkeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrükke frommer Gemüthserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Säze in der Grundform unstreitig ausgedrükkt werden können, und Säze, welche Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, doch erst auf Säze von jener Form zurükkgeführt

werden müssen, wenn man vor dem Einschleichen fremdartiger rein wissenschaftlicher Säze sicher sein will: so scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden andern aber als überflüssig gänzlich bei Seite stellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln: so stände ein solches Werk isolirt ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentliche kirchliche Charakter, sondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zwekk aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatische Sprache sich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiösen Mittheilungen herrschenden gebildet hat: so mußte das rhetorische und hymnische in diesen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften vorzüglich begünstigen, ja sie wurden nothwendig, um jene Ausdrükke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Eben so nun entstanden theils aus diesen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwischen dem Reiche Gottes und der Welt festzustellen Aussagen über die Beschaffenheit der Welt; und beiderlei Säze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphysik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurükblieb, und fast nur in minder wissenschaftlichen Darstellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche sich jezt ganz auf die eigentliche Grundform beschränken wollte, sich an das bisherige gar nicht anschließen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar sein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Bestandtheilen zu reinigen, noch um die rednerische und dichterische Mittheilung klar und wahr zu erhalten.

§. 31. Die oben angegebene Eintheilung wird also nach allen diesen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemüthserregungen vollständig durchzuführen sein, und zwar so, daß überall die unmittelbare Beschreibung der Gemüthszustände selbst zum Grunde gelegt wird.

1. So wie sich die Elemente der Dogmatik fragmentarisch gebildet haben, und hernach die Disciplin selbst mehr aus diesen äußerlich zusammengefügt als organisch erzeugt worden ist, erklärt es sich leicht, daß größtentheils Säze von allen drei Formen ohne Unterscheidung zusammengestellt worden sind, keine von ihnen aber vollständig und übersichtlich durchgeführt ist. Allein ein solcher Zustand der Wissenschaft genügt der Forderung, welche an sie mit Recht gemacht werden kann, keinesweges, und an dessen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht stehen bleiben kann, nothwendig die in unserm Saz angegebene Vollständigkeit treten, durch welche allein das gegenwärtige Bedürfniß befriedigt werden kann. Wie die nun oben [1] aufgestellte allgemeine Beschreibung der christlichen Frömmigkeit dieser ganzen Darstellung so zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung sich auf sie bezieht: so wird eine ähnliche allgemeine Beschreibung jedem einzelnen Theil voranzustellen sein, auf welche sich gleichfalls die weitere Gliederung desselben bezieht, und mit dieser werden die kirchlichen Lehren, die demselben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerst die, welche der unmittelbaren Exposition des Gemüthszustandes am nächsten kommen, und dann die, welche dasselbe unter der Gestalt von göttlichen Eigenschaften und von Beschaffenheiten der Welt aussagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, sofern sie sich in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften darstellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man sie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen andern Lehrstükken vorträgt. Allein diese Verschiedenheit kann schwerlich als ein Nachtheil angesehen werden. Denn dessen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenschaften und Handlungsweisen, welche sich auf die Entwikklung menschlicher Zustände ausschließlich beziehen, wie man dies von allen sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes sagen kann, nicht verstanden werden können ohne vorgängige Kenntniß dieser Zustände, ist doch im allgemeinen unläugbar, daß die übliche Anordnung besonders geeignet ist, das Verhältniß dieser

[1] S. §. 11.

Lehren sowol zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatsachen der christlichen Frömmigkeit zu verbergen, und den Schein zu unterhalten, als ob sie eine davon ganz unabhängige speculative Theorie wären. Wogegen unsere Methode nicht nur diesen Zusammenhang in das vollste Licht sezt, sondern auch dasjenige näher zusammenstellt, was nur mit und durcheinander verstanden werden kann.

Zusaz. Weitere Vergleichungen des hier aufgestellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unserer älteren und neueren Lehrbücher und Systeme würden die Grenzen dieser Einleitung überschreiten, da sie gar keinen Beruf hat zu polemisiren, und die Vertheidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann als durch die Ausführung selbst.

Der

Glaubenslehre erster Theil.

Erster Theil.

Entwikklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesezt wird, aber auch immer mit enthalten ist.

Einleitung.

§. 32. In jedem christlich frommen Selbstbewußtsein wird immer schon vorausgesezt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig finden, als die einzige Weise wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann.

1. Daß hier das gesammte christlich fromme Selbstbewußtsein als bekannt vorausgenommen wird, ist völlig unverfänglich; denn indem hier von dem besondern Inhalt jeder bestimmten christlichen Gemüthserregung gänzlich abgesehen, und das ausgesagte als keinesweges durch diese Verschiedenheiten irgend bestimmt gesezt wird: so kann auch von unserm Saz für oder gegen keine dogmatische Darstellung eines solchen besondern Inhaltes irgend etwas gefolgert werden. Und nur wenn jemand behaupten wollte, es könne christlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf solche Weise gar nicht mitgesezt sei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtsein im Selbstbewußtsein enthielten, den würde

[illegible]

§ 33. [illegible]

unser Saz aus dem Gebiet des hier weiter zu beschreibenden christlichen Glaubens ausschließen. Deshalb beruft sich gegen einen solchen der Saz auf das christlich fromme Selbstbewußtsein, wie es überall in der evangelischen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemüthserregung, wie sehr auch der besondere Gehalt darin vorherrsche, doch das Gottesbewußtsein darin mitgesezt sei, und durch irgend etwas anderes nicht könne aufgehoben werden, so daß es keine Beziehung auf Christum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgesagt, daß dieses Gottesbewußtsein, so wie es hier beschrieben ist, nicht für sich allein einen wirklichen frommen Moment constituire, sondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Bestimmungen; so daß dieses in allen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit identische sich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ichsezen eines Jeden zu den einzelnen Momenten seines Daseins. Daher mit unserm Saz die Behauptung keinesweges im Widerspruch steht, daß in jeder christlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Christum sein müsse. Vielmehr wenn sich [1] das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Lust oder Unlust; in der christlichen Glaubensweise aber die in der religiösen Unlust gesezte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinschaft mit dem Erlöser zugeschrieben, hingegen die in der religiösen Lust gesezte Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen als eine aus dieser Gemeinschaft uns gewordene Mittheilung angesehen wird: so ist offenbar, daß es in der christlichen Gemeinschaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Christum mitgesezt ist.

2. Es giebt von diesem sich schlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesammtheit alles endlichen aus, und das was darin mitgesezt und worauf bezogen wird, sei mithin nicht Gott sondern die Welt. Allein wir können nicht anders als diese Erklärung für ein Miß-

---

[1] Vgl. §. 5.

verständniß ansehn. Nämlich wir kennen auch ein Mitgesetztsein der Welt in unserem Selbstbewußtsein, aber es ist ein anderes als das Mitgesetztsein Gottes in demselben. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit sezt, ist sie doch die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensäze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, wovon jeder Mensch auch eines ist und an allen jenen Gegensäzen Theil hat. Das Einssein mit der Welt im Selbstbewußtsein ist also nichts anders, als daß wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt sind; und dieß kann unmöglich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechselwirkung unter einander stehn: so ist dieses mit dem Ganzen eines sein in jedem solchen Theile wesentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, sofern die anderen Theile selbstthätig auf ihn einwirken, aber eben so auch ein Gefühl der Freiheit, sofern er selbst ebenfalls selbstthätig auf die andern Theile einwirkt, und das eine ist von dem andern nicht zu trennen. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl also ist nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes als der absoluten ungetheilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein solches sein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenstükk zukommen kann; sondern auch auf der höchsten Stufe der christlichen Frömmigkeit und beim klarsten Bewußtsein der ungehemmtesten Selbstthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies soll der Ausdrukk bezeichnen, das sich schlechthin abhängig finden sei die einzige Weise, wie Gott und Ich im Selbstbewußtsein zusammen sein kann. Will man diesen Unterschied also aufheben und das auf Gott zurükkweisende Selbstbewußtsein mißkennen, als sei es kein anderes als das auf die Welt zurükkweisende: so muß man auch in diesem lezteren die Realität des Freiheitsgefühls bestreiten, mithin das leztere ganz aufheben, da es keinen selbstbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht auch als eins mit der Welt sezten.

Und allerdings rührt auch diese unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigenthümlichkeit des frommen Selbstbewußtseins als Täuschung verwirft, theils von solchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuschung erklären, theils freilich auch von solchen, welche indem sie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen könnten, alles Auseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehn, auch nicht um das noch nicht gehörig entwikkelte und ausgeschiedene fromme Gefühl bekümmern, welches die polytheistischen Glaubensweisen constituirt, das versteht sich von selbst; denn in christlicher Frömmigkeit kann nur monotheistisches mitgesezt sein. Wendet man hingegen auf der andern Seite ein, das aufgestellte gehöre deswegen nicht hieher, weil es nicht sowol eigenthümlich christlich sei als vielmehr gemeinsam monotheistisch: so ist zu antworten, daß es eine bloß monotheistische Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtsein an und für sich schon der Inhalt der frommen Lebensmomente wäre, gar nicht giebt; sondern so wie in der christlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtsein immer eine Beziehung auf Christum vorkommt[1], so in der jüdischen immer eine auf den Gesezgeber und in der muhamedanischen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unsern heiligen Schriften führt deshalb Gott beständig den Beinamen des Vaters unsers Herrn Jesu Christi: und der Ausspruch Christi Joh. 14, 7. 9. schließt doch zugleich auch dieses in sich, daß jede Beziehung auf Christum auch Gottesbewußtsein enthält.

§. 33. Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt (Vgl. §. 8, 2.), nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas per-

---

[1] Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth. Loc. de Deo.

sönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersezt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes.

Melanchth. loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingl. d. ver. et fals. rel. p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem. Strom. VII. p. 864. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα· ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.*

1. Man kann nicht das postulirte Selbstbewußtsein in dem beschriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, daß es etwas unwesentliches sei d. h. daß es in einem menschlichen Dasein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Mensch im Verlauf seines Lebens mit diesem oder mit jenem zusammentrifft. Denn das Erscheinen desselben hängt gar nicht davon ab, daß einem soweit entwikkelten Subject irgend etwas bestimmtes äußerlich gegeben, sondern nur daß sinnliche Selbstbewußtsein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgesezt wird, ist nur das Allen schlechthin gemeinsame, die Intelligenz in ihrer subjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein mit gegeben ist. — Daß aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich auch in Allen dasselbe ist, und nicht in dem Einen so in dem Andern anders, folgt schon daraus, daß es nicht auf irgend einer bestimmten Modification des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in sich schließt, durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Entwikklung zugegeben wird: so beruht dies darauf, daß die Erscheinung dieses Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegensaz ins Bewußtsein aufgenommen ist, der Mangel der Entwikklung ist

aber eben das Ungesondertsein der Functionen. Denn wenn gegenständliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein noch nicht bestimmt auseinander treten um auch bestimmt auf einander bezogen werden zu können, so ist das Bewußtsein überhaupt noch nicht als menschliches eigentlich entwikkelt; und wenn sinnliches Selbstbewußtsein und höheres Selbstbewußtsein noch nicht eben so von einander geschieden und auf einander beziehbar sind, ist diese Entwikklung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseins innerhalb der christlichen Gemeinschaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwikklung begründet sein; soll sie aber auch bei vollkommner Entwikklung vorkommen, so können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottlosigkeit annehmen. Die erste ist der kindische gänzliche Mangel an Gottesbewußtsein, der sich in der Regel im Verlauf der natürlichen Entwikklung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweise in die rohe Gottlosigkeit übergeht bei solchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwikklung feindselig entgegenstreben. Beides kann sich außerhalb der christlichen Gemeinschaft im Großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigsten Entwikklungsstufe unschuldiger oder freiwilliger stehen bleiben. Doch ist sie so schwerlich geschichtlich nachzuweisen. — Die zweite Gottlosigkeit ist die sinnliche, nämlich wenn zwar ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erscheint, aber das darin mitgesezte doch ein solches ist, wovon es keine schlechthinige Abhängigkeit geben kann; denn was leidenschaftsfähig vorgestellt wird, davon kann es keine schlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine selbstthätige Einwirkung darauf möglich ist. In diesem Widerspruch kann man dann zweifelhaft sein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erscheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der ursprünglichen inneren Thatsache angemessen ist, und diese also eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmigkeit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art wie sich immer in der Kindheit zuerst das Gottesbewußtsein manifestirt, zeigt deutlich daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtsein wirksam ist, und nur

wegen unvollkommner Entwikklung des Selbstbewußtseins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber ist dieser Zustand offenbar mit dem der Vielgötterei [1]. Denn derselbe Keim der Mannigfaltigkeit ist auch hier, nur daß er durch die entgegenstrebenden Einwirkungen zurükkgehalten wird, und auch diese anthropopathische Auffassung ist bald gereinigter und geistiger bald auch bis an den Fetischismus streifend. — Die dritte Gottlosigkeit endlich ist die eigentlich so genannte Gottesläugnung, Atheismus, welche mitten unter Christen und bei vollkommner Entwikklung ja auf den höchsten Stufen der Bildung als speculative Theorie ausgesprochen wird. Diese nun ist zwiefach. Eines Theils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtseins, und dann, wiewol nie ohne daß lichte Augenblikke dazwischen träten, offenbar ein Erzeugniß der Zügellosigkeit, also eine Krankheit der Seele gewöhnlich von einer Verachtung alles intellectuellen begleitet; und von dieser kann man ganz eigentlich sagen, daß sie nicht ist, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt. Anderntheils ist sie eigentlich nur eine raisonnirende Opposition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemessenen Darstellungen des frommen Bewußtseins. Auch der Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts war größtentheils nur ein durch die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre versteinerten anthropopathischen Vorstellungen. Aber wenn so über den Mängeln der Darstellung auch die innern Thatsachen des Selbstbewußtseins selbst gänzlich verkannt werden: so ist dies tiefe Mißverständniß doch nur eine Kränklichkeit des Verstandes, die sich zwar von Zeit zu Zeit sporadisch erneuern kann, aber doch nie etwas geschichtlich beharrliches hervorbringt. Daher kann auch diese Thatsache unserer Behauptung, daß das dargelegte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtsein ein wesentliches menschliches Lebensmoment sei, keinen Eintrag thun.

3. Gesezt aber auch, man könnte die Allgemeinheit desselben bestreiten: so würde doch daraus der Glaubenslehre keine Ver-

---

[1] §. 8, 2.

pflichtung entstehen, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern sie würde daran etwas vollkommen überflüssiges thun. Denn insofern auch in der christlichen Kirche das Gottesbewußtsein erst entwikkelt werden soll bei der Jugend, könnten doch Beweise, wenn auch die Jugend im Stande wäre sie zu fassen, nur ein objectives Bewußtsein hervorbringen, welches hier gar nicht bezwekkt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keinesweges von selbst hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweise gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott sein müßte, gehört gar nicht hieher; sondern nur, daß diese Beweise nie ein Bestandtheil der Glaubenslehre sein können, als welche nur für diejenigen ist, welche die beschriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren sie sich in jedem Augenblikk unmittelbar bewußt werden können. Dieses nun wäre nach unserer Erklärung von der christlichen Glaubenslehre gar nicht nöthig besonders auszuführen, wenn es nicht doch nöthig schiene gegen die allgemeine Praxis zu protestiren, welche an dieser Stelle die Dogmatik mit solchen Beweisen ausstattet, oder wenigstens sich auf dieselben als auf etwas von andern Wissenschaften her bekanntes beruft. Daß nun diese Berufung für den Zwekk der Dogmatik völlig unnüz ist, da weder in der Katechese, noch in der homiletischen Mittheilung, noch im Missionsgeschäft irgend ein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen ist, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beschriebenen theoretischen Atheismus durch einen solchen Kampf ausgerichtet wird, dies versteht sich von selbst. Die Dogmatik also muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben, voraussezen, und hat also auch was das Gottesbewußtsein im allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken, sondern nur den Inhalt desselben zu entwikkeln. Daß ihr solcherlei Beweise aber gar nicht zukommen, geht auch schon daraus hervor, daß es unmöglich ist, diesen Beweisen eine dogmatische Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und symbolische Bücher gar nicht zurükkgehn kann, weil diese selbst gar nicht beweisen, sondern nur behaupten, und derjenige, für den diese Behauptung schon

eine Autorität ist, keines Beweises bedarf. Die herrschende Methode die christliche Glaubenslehre dennoch mit solchen Vernunftbeweisen und mit Beurtheilungen anzuschwellen hat ihren Grund in der noch aus dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechselung von Philosophie und Dogmatik[1]. Sehr verwandt mit dieser und also hier auch namhaft zu machen, ist die eben so irrige Ansicht, die christliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterscheide sich von der christlichen Religion auch durch den Erkenntnißgrund; so nämlich daß die Religion nur aus der Schrift schöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philosophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift schöpft, die Schrift selbst aber erst durch die christliche Religion entstanden ist, was aber aus Vernunft und Philosophie geschöpft ist, nicht kann christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu verweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen[2] kein Geschäft ist dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eignen Befriedigung entledigen kann.

Zusaz. Es kann nicht unrecht sein an dieser Stelle, wiewol als ganz außerhalb unseres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein eben solches Mitgeseztsein Gottes im objectiven Bewußtsein geben kann, auch als nicht an und für sich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtseins erscheinend, das aber auf ähnliche Weise durch die sinnliche Wahrnehmung erwekkt und zur Erscheinung gebracht werden kann, und aller wissenschaftlichen Gestaltung sowol auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geschichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wissenschaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man sich

---

[1] Augustin. d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

[2] S. Reinhardts Dogm. §. 7. u. §. 30.

für sie wollte auf die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins berufen, oder der Wissenschaft etwas aus diesem Gebiet beimischen: eben so kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachtheilig sein, wenn man sie mit wissenschaftlichen Säzen durchschießt oder sie von der Grundlage der Wissenschaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es eben so wenig mit dem objectiven Bewußtsein unmittelbar zu thun als die reine Wissenschaft mit dem subjectiven.

§. 34. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maaß als darin, vermittelst dessen wodurch sie mit bestimmt wird, zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maaß, als wir uns darin unsrer selbst als Theil der Welt bewußt sind.

1. Das sich seiner selbst als eines Theils der Welt bewußt sein, und sich in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt finden, ist eines und dasselbe. In jedem wirklichen Selbstbewußtsein ist entweder ein Bezogensein unseres Seins auf ihm entgegengeseztes oder Zusammenfassen eines Seins und Habens. Das uns entgegengesezte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unser Selbstbewußtsein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtsein der menschlichen Gattung, oder sind wir uns gar unserer selbst als endlicher Geist schlechthin bewußt: so ist uns nichts mehr entgegengesezt, als nur was der Geist nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur statt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzusammenhanges, also in einen Naturzusammenhang des geistigen Seins finden wir uns in jeder solchen Operation gestellt. — Indem wir aber in unserm Selbstbewußtsein von dem Geist in uns die Organisation beständig unterscheiden, ist diese darin gesezt als die ursprüngliche Habe, ursprünglich eben vermöge eines Naturzusammenhanges. Sie ist aber in unserm Selbstbewußtsein immer gesezt als afficirt von anderm Sein und also

mit diesem ebenfalls im Naturzusammenhange. Dieser aber ist nicht mit einer Grenze gesezt und also, nur unentwikkelt, alles endliche Sein in demselben mitgesezt. Eben so unentwikkelt ist auch, wenn wir unser Selbstbewußtsein zu dem der menschlichen Gattung erweitern, die ganze Erde nebst deren Zusammenhang nach außen, theils als Habe, theils als entgegengeseztes mitgesezt. Aber das entgegengesezte ist nur im Selbstbewußtsein, sofern es uns afficirt, mithin mit uns im Naturzusammenhang steht; und so ist also der gesammte Naturzusammenhang oder die Welt in unserm Selbstbewußtsein mitgesezt, sofern wir uns unserer selbst als eines Theils der Welt bewußt sind. Dies aber muß vermöge des jedesmal mitgesezten sinnlichen Selbstbewußtseins in jeder christlich frommen Erregung der Fall sein. Auch wenn wir uns unsrer selbst als nur vorstellende Thätigkeit bewußt wären, also sofern wir der Ort für die Begriffe sind: so ist dann auch das Selbstbewußtsein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zusammenhang des Seins im Selbstbewußtsein gesezt, welcher dem Zusammenhang der Begriffe im objectiven Bewußtsein entspricht.

2. Man findet allerdings häufig die Ansicht, daß je mehr im Selbstbewußtsein der Naturzusammenhang hervortrete, um desto mehr trete das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükk, und im Gegentheil dann am stärksten hervor, wenn etwas den Naturzusammenhang aufhebendes, d. h. Wunderbares gesezt ist. Allein wir können diese nur als einen Irrthum bezeichnen. Vielmehr verhält es sich so, daß wir den Naturzusammenhang am meisten aufheben, wenn wir entweder einen todten Mechanismus sezen oder Zufall und Willkühr, und in beiden Fällen tritt dann auch das Gottesbewußtsein zurükk zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältniß mit dem Bewußtsein des Naturzusammenhanges steht. Das Wunderbare aber sezt offenbar den Naturzusammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit schließt alles Wunderbare aus. Wenn also wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtsein aufregte: so wäre der Grund davon nur darin zu suchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtsein der Regel kämen. Die Behauptung an und für sich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen

Erregungen der römischen Kirche dieses allgemeine Gottesbewußtsein weit stärker und häufiger hervortrete als in der unsrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare gestellt sind und es jeden Augenblikk erwarten können. Das Verhältniß ist aber eher umgekehrt. — Unser Saz bestätigt sich aber auch im Einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmosphärischen Veränderungen erscheint uns oft als Mechanismus, auf der andern Seite ist er der vorzüglichste Siz des scheinbar zufälligen, wogegen die periodische Erneuerung der Lebensverrichtungen uns das lebendigste Naturgefühl giebt; offenbar aber ist auch in diesen das Gottesbewußtsein stärker mitgesezt als in jenem.

3. Es läßt sich aber keine christlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden. Sie mag aussagen was sie wolle, sie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung, immer werden wir uns unsrer so bewußt sein, und dieses Bewußtsein auch mit dem Gottesbewußtsein geeiniget, weil sonst der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerksam zu machen wäre, ist nur dieses, daß dieser Bestandtheil unserer frommen Momente seinem Inhalt nach auf allen Stufen der christlichen Entwikklung derselbe ist. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüth in der Gemeinschaft mit Christo schon eine sehr große Leichtigkeit in der Entwikklung des Gottesbewußtseins gewonnen, und sehr wenig in einem solchen, welches der sinnliche Trieb von einem Moment zum andern so rasch hinüberleitet, daß eine solche Entwikklung nur selten erfolgen kann. Aber der Inhalt ist immer derselbe, weil er gar nicht von irgend einem bestimmten Verhältniß oder Zustand abhängt, sondern der Einzelne seine schlechthinige Abhängigkeit als ganz dieselbige sezt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anders also als dieses fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem ersten Theil unserer Darstellung, abgesehen von dem besondern christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach bestem Vermögen zu beschreiben.

§. 35. Wir werden also nach Maaßgabe der drei aufgestellten Formen[1] hier zu beschreiben haben, zuerst das in jenem Selbstbewußtsein gesezte Verhältniß zwischen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abschnitt, wie geeigenschaftet in jenem Selbstbewußtsein Gott in Beziehung auf die Welt gesezt wird; endlich im dritten Abschnitt, wie beschaffen in demselben die Welt vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gesezt ist.

1. Dieses Bewußtsein, das sich selbst — als endliches Sein betrachtet, also Namens alles endlichen Seins — schlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes, das in jedem Moment zur Erscheinung gebracht werden kann, ist ein Gemüthszustand, und der erste Saz entspricht also ganz dem, was wir von der dogmatischen Grundform fordern. In diesem nun muß das Verhältniß der Welt als des schlechthinig abhängigen zu Gott als dem, wovon es schlechthin abhängig ist, ausgedrükkt sein, und es ist, wenn die aufzustellenden Säze sich in diesen Grenzen halten, keine Art einzusehen, wie sie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überschreiten.

2. Diese Gefahr findet aber allerdings statt bei den andern beiden Formen. Denn diese geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbstbewußtsein wieder, in welchem nur der Gegensaz und die Beziehung des entgegengesezten auf einander gesezt ist; sondern indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subject ihrer Säze machen, muß sehr genau darauf geachtet werden, daß sie nicht jede von ihrem Subject etwas aussagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbstbewußtseins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatische Form, welche göttliche Eigenschaften aussagt, zu ihrer nächsten Grundlage die in hymnischen und homiletischen Darstellungen vorkommenden dichterischen und theoretischen Ausdrükke, und kann sehr leicht, indem sie diese nicht

[1] Vgl. §. 30.

genugsam dem dialektischen Sprachgebiet assimilirt von dem unendlichen Sein etwas aussagen, wobei der in dem Selbstbewußtsein enthaltene Gegensaz nicht mehr bestehen kann, sondern das Unendliche selbst als ein abhängiges erscheint von dem endlichen, welches vielmehr schlechthin abhängig von ihm gesezt war. Dann also würden sie nicht mehr dem frommen Selbstbewußtsein, dessen Ausdrukk sie doch sein sollen, entsprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich ist die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subject dogmatischer Säze gemacht wird, gar leicht theils wegen der gewohnten Vermischung des speculativen mit dem dogmatischen, theils auch weil diejenigen die dem wissenschaftlichen Gebiet fremd geblieben sind, die ihnen auch wünschenswerthen allgemeinen Vorstellungen am liebsten aus derselben Quelle schöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres Selbstbewußtsein verdeutlicht, und so aus Nachgiebigkeit gegen diese mißverstandenen Forderungen auch in die katechetischen und homiletischen Mittheilungen objective Säze sich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Ist nun so in den Säzen der beiden andern Formen das dogmatische Gebiet überschritten worden, und haben diese im Gebrauch das Uebergewicht gewonnen: so ist dann nur zu natürlich, daß diesen lezteren mehr und mehr auch die Säze der ersten Form angepaßt werden, und auf diese Weise an Abweichungen theilnehmen, welche ihnen an und für sich am meisten würden fremd geblieben sein. — In wiefern nun dieses in der bisherigen Entwikklung der Dogmatik vorgekommen ist, wird die folgende Darstellung selbst zeigen.

Erster Abschnitt.

Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrükkt.

Einleitung.

§. 36. Der ursprüngliche Ausdrukk dieses Verhältnisses, daß nämlich nur die Welt in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich in der kirchlichen Lehre in die beiden Säze, daß die Welt von Gott erschaffen ist, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. *Πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα* ist auch der ursprünglichste einfache Ausdrukk des römischen Symbolum. — Docent — Deum — semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. Conf. Bohem. Art. III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Saz, daß die Gesammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht, ist die vollständige Beschreibung der hier aufzustellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unser Selbstbewußtsein, sofern wir von allem anderen abgesehen uns nur als endliches Sein sezen, dieses nur in seinem Fortbestehen repräsentiren. In diesem aber auch so vollständig — weil nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein

so allgemeiner Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins ist — daß wir sagen können, in welcher Art des Gesammtseins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten gestellt sein, wir würden in jeder vollständigen Besinnung uns immer nur so finden, und daß wir dieses auch immer auf das gesammte endliche Sein übertragen. Der Saz, daß Gott die Welt erhält, ist an und für sich betrachtet jenem völlig gleich; er bekommt nur wenigstens scheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt erhalten und erschaffen zusammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeschlossen bleibt. Der Saz hingegen, daß Gott erschaffen hat, an und für sich betrachtet, sagt zwar auch schlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausschluß des Fortbestehens nur für den Anfang, sei es nun der Welt auf einmal oder nach einander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben ist. Dieser Saz erscheint also nur als ein dogmatischer, sofern Schöpfung eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann also keinen andern hinreichenden Grund geben, statt des ursprünglichen Ausdrukks der so nahe liegt diese Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben sie ursprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß diese Spaltung schon vorher in der allgemeinen religiösen Mittheilung gewesen war, und daß über der Angemessenheit der Ausdrükke um so besser gewacht und das rechte Maaß für sie aufgestellt werden konnte, wenn man dieselbe Unterscheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Ursprünglich also ist dieselbe nicht auf rein dogmatischem Wege entstanden; aber nicht nur dieses, sondern sie ist auch nicht ein Erzeugniß des reinen religiösen Interesse, als welches sich in dem einfachen Ausdrukk vollkommen befriedigt finden muß, und also sich selbst überlassen die Spaltung wieder in Vergessenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen gewekkte menschliche Einbildungskraft ist der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand, den sie nicht vorübergehen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgesonderte wissenschaftliche Hervortreten der Speculation und schon der Zeit

der mythischen Productivität angehörig. So knüpft sie sich auch unter uns zulezt an die mosaische Schöpfungsgeschichte; aber dadurch allein kann sie eben so wenig ein rein religiöses oder gar christliches Element werden, als anderes was auf ähnliche Weise aus der urväterlichen vorgeschichtlichen Zeit in denselben Büchern vorgetragen wird. Vielmehr hat sich jene Darstellung lange Zeit gefallen lassen müssen auch speculativ und naturwissenschaftlich verwendet zu werden und zwar um die entgegengesezten Ansichten durch sie zu bestätigen oder gar aus ihr abzuleiten.

§. 37. Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen aber in ihren Bekenntnißschriften keine von beiden eigenthümlich gestaltet hat: so liegt uns ob sie so zu behandeln, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdrukk erschöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der sichtbaren und unsichtbaren. Ebend. XIX. . . . wiewohl Gott der Allmächtig die ganze Natur geschaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . creatorem rerum omnium cum visibilium tum invisibilium . . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam ivisibiles spiritus. — Conf. angl. I. Unus est Deus . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium. — Conf. scot. I. . . unum Deum . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tam visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Diese Nebeneinanderstellungen von Schöpfung und Erhaltung stammen sämmtlich ab von dem, was in dem römischen Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdrukk später ist hinzugefügt worden [1], und in Konstantinopolitanischen erweitert [2]. Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts bestimmt ist, so ist an dieser Theilung auch nichts zu bemerken als die Ab-

[1] εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

[2] ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

sicht, daß nichts kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt von jener Allherrschaft soll ausgenommen sein. Auch die auf Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrükke sind weder dem gallikanischen Bekenntniß eigenthümlich noch erst in dieser Zeit angehörig; sondern dasselbe besteht auch im Augsburgischen Bekenntniß, indem dort die Dreieinigkeit das Subject ist zu dem Schöpfer und Erhalter, und sie haben ihren Ursprung schon in dem Symb. Quic. wo omnipotens und dominus von den drei Personen prädicirt wird, was offenbar ganz dasselbe besagt. Nur daß diese Bestimmungen zu unserer jezigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keineswegs bei jeder christlich frommen Gemüthserregung schon voraus gesezt wird oder auch nur in jeder enthalten ist. Unverkennbar aber ist in diesen Ausdrükken eine Abstufung, so daß der ursprüngliche Ausdrukk des römischen Symb. und die gallikanische Confession die äußersten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung ist, in dieser aber ist sie so vollständig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, sondern sich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem ersten stehn dann am nächsten die böhmische und schottische Confession, der lezten die Augsburgische und die angeführte helvetische. Uebrigens gehören sie alle unserer Form an, wenn sie auch nicht alle so bestimmt wie der Ausdrukk in der böhmischen auf das erregte Selbstbewußtsein zurükkgehn, indem sie Eigenschaften so wenig von Gott als von der Welt aussagen, sondern von Gott nur Verhältnißbegriffe und Handlungen. Denn anders als so, daß Gott allein Thätigkeit ursprünglich zugeschrieben wird, läßt sich doch das Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrükken.

2. Aus diesem Sachverhältniß folgt schon [1], daß wir in der evangelischen Kirche nicht nur einen sehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieser Lehrstükke, sondern daß wir auch aufgefordert sind ihn zu benuzen. Denn es steht uns nicht nur frei, indem wir auf die erste Quelle zurükkgehen, uns mehr an den ältesten und einfachsten Ausdrukk anzuschließen und diesen auch ohne eine solche Sonderung, soweit es der

---

[1] Vgl. §. 27, 2.

Zwekk der Glaubenslehre erfordert, zu entwikkeln, sondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrstücke muß sich in der evangelischen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur eben so sehr als die ziemlich weitschichtigen und unbestimmten Ausdrükke der verschiedenen Bekenntnißschriften auf den einfachen Ausdrukk des Grundgefühls kann zurükkgeführt werden. Und bedenken wir, das auf diese Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächst streitig gewordenen im ersten Entstehen unserer Kirche die Aufmerksamkeit der Reformatoren nicht hingelenkt wurde: so haben wir die Pflicht ernstlich zu prüfen — zumal diese Lehrstükke so mancherlei fremdartigen Einflüssen ausgesezt sind, denen Widerstand muß geleistet werden — ob die symbolischen Formeln nicht selbst die Spuren dieser Einflüsse verrathen, und wenn auch das nicht, ob sie auch jezt noch unserm Bedürfniß entsprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwikklung des evangelischen Geistes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philosophie sowol als der realen Wissenschaften andere Bestimmungen erfordern, in welchem Fall es dann ganz unbedenklich sein würde den symbolischen Ausdrukk auch ganz zu verlassen.

3. In dieser Hinsicht nun erscheint die aufgestellte Norm für die Behandlung zwekkmäßig nicht nur sondern auch hinreichend. Denn wenn doch unstreitig der Zwekk der Dogmatik erfordert den einfachen Ausdrukk so weit zu entwikkeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiösen Mittheilung über dies Grundverhältniß der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann: so ist es zwekkmäßig für jezt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehn. Aber die Gefahr, welche hieraus entsteht sich in fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöse Gebiet in das speculative hinauszugehn, wird nicht sicherer abgewendet, als wenn alle einzelnen Säze, wie man auch dazu gekommen sein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdrukk zurükkgeführt werden, der das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein am treusten wiedergiebt. Ginge aber jedes von diesen beiden Lehrstükken ganz in jenen ursprünglichen Ausdrukk auf, so daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem wesentlichen nach

beides gesezt ist, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt: so wäre jedesmal der andere überflüßig. Also entweder müßte man dann den gesammten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darstellen, oder sich mit beiden so einrichten, daß sie nur zusammengenommen das zur Darstellung brächten, was der ursprüngliche Ausdrukk unentwikkelt enthält, welches leztere denn offenbar vorzuziehen ist.

§. 38. Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwikkelt werden, was in dem ursprünglichen Ausdrukk enthalten ist, wenn nur in beiden Gott eben so allein bestimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I. 16, 1. In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat.—Nemesius d. nat. hom. p. 164. Ed. Ant. *Εἰ γὰρ λέγοι τὶς, ὅτι κατα τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν εἱρμῷ προβαίνει τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει πάντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ εἱρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθέν, δηλοῖ τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.*

1. Wenn wir mit den symbolischen Ausdrükken, die sämmtlich nicht von einem All, sondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächst auf die einzelnen Dinge beziehen, so ist was als Entstehen von diesen irgend uns zum Bewußtsein kommt, immer nichts als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiederentstehen der einzelnen Dinge bedingt ist[1]. Vertritt nun das hier zum Grunde liegende Selbstbewußtsein das gesammte endliche Sein, so liegt uns auch das Gattungsbewußtsein eben so nahe, als das des Einzellebens, weil wir uns in unserm Selbstbewußtsein immer als Menschen sezen, mithin wird auch der Ausdrukk, daß die Erneurungen durch Gott bestehen dem Inhalt jenes Selbstbewußtseins, was diesen Gegenstand betrifft,

---

[1] So auch Nemesius p. 163. *πῶς οὖν ἕκαστον ἐκ τοῦ οἰκείου σπέρματος φύεται καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου προμίας ἀπούσης;*

eben so vollkommen entsprechen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entstehen. Können wir nun aber auch nach unserer erweiterten Weltkenntniß die Weltkörper mit allem auf ihnen entwikkelten Leben als einzelne Dinge ansehen, die nicht nothwendig alle gleichzeitig entstanden sind: so ist doch offenbar ihr successives Entstehen auch anzusehen als das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müssen niedergelegt sein. Und so finden wir nichts, dessen Entstehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, so weit nur immer unser Bewußtsein reicht, so daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber eben so, wenn wir die einzelnen Dinge als erschaffen ansehn und nun weiter hinabsteigen: so ist die Erhaltung derselben doch zugleich der Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Dasein abläuft. Allein indem diese immer mehr oder weniger zusammengehörige Reihen bilden, so wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subject ausgehenden Wirkungen etwas neues gesezt, was vorher in demselben Einzelwesen nicht gesezt war; dies ist mithin ein neues Entstehen und kann als eine Schöpfung angesehen werden, um desto mehr freilich, je mehr ein solcher Anfang als ein bedeutender Entwikklungsknoten erscheint; allein das mehr oder minder kann hier keinen bestimmten Abschnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in sich selbst wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entstehen ist: so fällt alles, so weit sich nur unser Bewußtsein erstrekkt, was wir gewöhnlich als Gegenstand der göttlichen Erhaltung ansehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieser also in seinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüssig, gerade wie wir es vorher umgekehrt gesehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, ist uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöse Mittheilung hält sich daher ohne Tadel an diese Freiheit, und betrachtet dieselbe Begebenheit bald als neue Schöpfung bald als gesezmäßige Erhaltung, und die Andacht wird sich schwerlich dazu verstehen, eine Rangordnung festzustellen, als ob das eine vollkommner oder in einem höheren Styl dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspräche als das andere.

2. Diese Gleichheit ist indeß allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollständig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erschaffen oder als durch Gott erhalten vorstellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als Einen göttlichen Act, und mit diesem den ganzen Naturzusammenhang: so kann dieses ein vollkommner Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein, wenn man sich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechsel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechsel zwischen einem Bedingtsein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtsein alles einzelnen jedes durch das andere. Eben so, denkt man sich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltlauf sich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieser eben so den ersten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zustand: so ist dieses ein vollkommner Ausdrukk des betreffenden Selbstbewußtseins, wenn man sich nur nicht denkt auch vor und nach jener Thätigkeit noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend. Denn sonst wäre auch in jedem Zustande nur einiges von der göttlichen Thätigkeit abhängig, anderes aber sei es auch noch so wenig durch das vorher gewesene bedingt, mithin auch die göttliche Thätigkeit, deren Gegenstand die ganze Welt sein soll, immer vermischt mit Leiden. Dasselbe erfolgt auf andere Weise, wenn man die erschaffende göttliche Thätigkeit zwar nicht momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewissen Zeiten sich wiederholend; denn wenn dann auch die erhaltende Thätigkeit zwischen diese Punkte tritt, damit nie und nirgend göttliche Thätigkeit wechsle mit Unthätigkeit, so tritt sie doch ein als eine andere von jener unterscheidbare, und indem sie einander begrenzend ausschließen, bleibt die Welt zwar gänzlich abhängig von Gott aber ungleichmäßig und von sich gegenseitig hemmenden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn man die erhaltende Thätigkeit zwar unvermischt mit Leiden denkt, aber entweder nur so auf eine rein erschaffende folgend, daß sie in dem was sich aus dieser entwikkelt einen Widerstand besiegen

muß, oder so daß die erschaffende als eine andere an einzelnen Punkten wieder eintritt. Doch ist die Neigung zu solchen in der That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsgefühl keinesweges ausdrükken sondern auf alle Weise entstellen, fast zu allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Diese hat indeß natürlich ihre Wurzel nicht in der christlichen Frömmigkeit, sondern in einer verworrenen aber im gemeinen Leben nur allzugewöhnlichen Weltansicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als Erklärungsgrund des Weltlaufs zu Hülfe nimmt, wo sich der Naturzusammenhang verbirgt, also am meisten da, wo etwas vom früheren abgerissen und vom umgebenden getrennt, als ein anfangendes oder isolirtes erscheint.

§. 39. Die Lehre von der Schöpfung ist vorzüglich in der Hinsicht zu entwikkeln, daß fremdartiges abgewehrt werde damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerspruch steht. Die Lehre von der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen.

1. Unser Selbstbewußtsein, in der Allgemeinheit wie sich beide Lehrstükke darauf beziehn, kann das endliche Sein überhaupt nur sofern dieses ein fortbestehendes ist vertreten, weil wir uns selbst nur so finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbstbewußtsein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben gesehen, nicht unmöglich sein aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen dasselbe überwiegend oder ausschließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwikkeln; und ein solcher Versuch würde eben so willkührlich sein als der Abzwekkung der Dogmatik unangemessen, da auch in der volksmäßigen religiösen Mittheilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht sondern

in dem der Wißbegierde, und also auch nur durch die Mittel, welche diese darbietet, beantwortet werden kann: so kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Interesse daran nachweisen, nämlich daß sie keine Beantwortung derselben anerkennt, welche den Frommen mit seinem Grundgefühl in Widerspruch brächte. Und eine solche Stellung hat auch die Lehre, sowol wo sie im neuen Testament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnißschriften. Wogegen das alttestamentische Fundament derselben in den Anfängen eines Geschichtsbuches liegt, welches also überwiegend dem Interesse der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nicht fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens einschleiche: so ist freilich auch die entgegengesezte Gefahr zu berükksichtigen, daß nämlich auch die Entwikklung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerathe mit den Principien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte. Allein da das Selbstbewußtsein, auf welches hier zu reflectiren ist, schon dieses in sich schließt, daß wir in einen Naturzusammenhang gestellt sind: so wird die Lehre von der Erhaltung, welche hievon unmittelbar ausgehen kann, in der reinen Entwikklung dieses Selbstbewußtseins keinen Anlaß finden, jene Voraussezung zerstören zu wollen. Und dies wird auch irrthümlich um so weniger begegnen können, wenn die angegebene Behandlung der Schöpfungslehre schon voran gegangen ist.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbstbewußtsein, welches in beiden Lehrstükken dargestellt werden soll, nur eines und dasselbe ist; der Zwekk der christlichen Glaubenslehre aber theils der, die in den verschiedenen Gebieten der religiösen Mittheilung innerhalb unserer Kirche geltend gewordenen Darstellungen ihrem wesentlichen Inhalt nach anschaulich und normal zusammen zu fassen, theils auch Cautelen aufzustellen, um zu vermeiden, daß sich nichts einschleiche, was dem hiehergehörigen widersprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zusammenhang bewirkt würde: so werden beide Lehrstükke zusammengenommen die dogmatische Darstellung des hier zum Grunde liegenden schlechthinigen

Abhängigkeitsgefühls erschöpfen, wenn wir bei dem einen vorzüglich die Aufstellung der nöthigen Vorsichtsregeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend die positive Entwikklung im Auge haben.

Erstes Lehrstükk.

Von der Schöpfung.

§. 40. Dem hier zum Grunde liegenden frommen Selbstbewußtsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen, oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensäze gestellt wird.

Apostelg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

1. Die angezogenen neutestamentischen Stellen gehen darin voran, jede näher bestimmte Vorstellung von der Schöpfung abzuweisen. Auch der Ausdrukk ῥήματι ist für jede nähere Bestimmung nur negativ, um nämlich alle Vorstellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuschließen. Es läßt sich auch in Uebereinstimmung damit und mit demselben Recht sagen, die Welt selbst sei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott gesprochene[1]. Und so begnügen wir uns damit, diese negativen Charaktere aufzustellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Bestimmung dieses Begriffes in die Glaubenslehre, aber unserer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen ist. Denn da unser unmittelbares Selbstbewußtsein das endliche Sein nur in der Identität des Entstehens und Fortbestehens repräsentirt: so finden wir in demselben zu der Entwikklung des ersteren für

---

[1] Was ist die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes von Gott gesagt und ausgesprochen, ... daß also Gott das Schaffen nicht schwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Genes. I. §. 51.

sich allein weder Veranlassung noch Anleitung, können also auch vermöge desselben keinen besonderen Antheil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, und wo die Elemente aller höheren Wissenschaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir diese Sache den rückwärts gehenden Forschungen der Naturwissenschaft übergeben, ob sie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Massen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß wir unter der obigen Voraussezung die Resultate ruhig abwarten, indem ohne irgend von der christlichen Glaubenslehre abhängig zu sein oder es hiedurch zu werden, jedes wissenschaftliche Bestreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, sich durch dieselben Bestimmungen abgrenzen muß, wenn nicht diese Begriffe aufhören sollen zwei zu sein.

2. Wie nun die neutestamentischen Stellen so gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo sie in jener Verwechselung ihrer Aufgabe mit der philosophischen begriffen waren, sich immer auf die Schrift zurükbezogen: so haben wir zunächst auf die mosaische Erzählung und die gewissermaßen doch sämmtlich von dieser abhängigen alttestamentischen Stellen zu sehen. Jene nun wurde unläugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Geschichtserzählung genommen[1]. Luthers Ausspruch indeß ist vornehmlich der allegorischen Erklärung entgegengesezt, und Calvins Ansicht schließt doch schon einen Gebrauch dieser Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weise ist es der Sache zum Vortheil, daß hierüber nichts symbolisch geworden ist, zumal schon, wenn man nicht gewaltsamerweise die zweite Erzählung in der Genesis als eine recapitulirende Fort-

---

[1] Luth. z. Genes. I. 3. §. 43. Denn Moses schreibet eine Historie, und meldet geschehene Dinge. — Calvin. Instit. I. 14, 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

sezung der ersten ansehen will, die Verschiedenheit zwischen beiden so bedeutend ist, daß man ihnen einen eigentlich geschichtlichen Charakter schwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den alttestamentischen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, theils dieselbe Einfachheit vorherrscht, wie in den neutestamentischen[1] theils die mosaischen Säze zwar zum Grunde gelegt, aber doch sehr frei behandelt werden[2]; ferner daß ein rein didaktischer Gebrauch dieser Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die sechs Tage in buchstäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird: so können wir ziemlich sicher schließen, daß die buchstäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen ist in jener Zeit, sondern immer ein wenngleich dunkles doch gesundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unsern Vorstellungen von Geschichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Ursache haben über solchem geschichtlichen Verständniß strenger zu halten, als das Volk selbst in seinen besten Zeiten gethan hat. Gesezt aber auch man hätte volles Recht anzunehmen, die mosaische Beschreibung sei eine auf außerordentlichem Wege mitgetheilte Geschichtserzählung: so folgte daraus nur, daß wir auf diesem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwissenschaftliche Einsicht erlangt hätten, aber keinesweges würden die einzelnen Theile derselben deshalb Glaubenssäze nach unserm Sprachgebrauch sein, da unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt noch eine andere Gestaltung noch irgend eine nähere Bestimmung erhält. Daher nun auch eine commentirende Auslegung derselben oder die Beurtheilung solcher Auslegungen gar kein Geschäft der Dogmatik sein kann.

3. Was aber die aufgestellten Bestimmungen selbst betrifft, so ist wol deutlich, daß unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beschaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in diesem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals gewesen wäre. Eben so gewiß

---

[1] Jes. 45, 18. Jerem. 10, 12.

[2] Ps. 33, 6—9. Ps. 104. Hiob 34, 4flgd.

aber auch ist, daß wenn in allem endlichen Sein als solchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entstehung desselben eingegangen wäre: so könnte, weil eben dies auch in uns sein müßte, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns selbst keine Wahrheit haben. Würde hingegen Gott als schaffend auf irgend eine Weise beschränkt gedacht, also demjenigen ähnlich in seiner Thätigkeit, was doch schlechthin von ihm abhängig sein soll: so würde das diese Abhängigkeit aussagende Gefühl ebenfalls nicht wahr sein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit sich gegenseitig aufheben, und also das Endliche, sofern es Gott gleich wäre, nicht könnte schlechthin von ihm abhängig sein. Unter einer andern als diesen beiden Formen aber ist ein Widerspruch irgend einer Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unseres frommen Selbstbewußtseins nicht zu denken. Mit dem christlichen Charakter desselben aber, da dieser eine Erfahrung schon voraussezt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil sie auf das Fortbestehen keine Rükksicht nimmt, auch nicht in Widerspruch stehen. Die christliche Frömmigkeit kann also bei diesen Forschungen kein anderes Interesse haben, als nur sie von diesen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieses leicht sei, oder auch hier wer die eine vermeiden will nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß sich aus der näheren Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zusäze ergeben.

§. 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwikkelt werden soll, so muß das Entstehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurükkgeführt werden, aber nicht so, daß diese nach Art der menschlichen bestimmt werde; und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, daß die göttliche Thätigkeit selbst eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum

fuit, ex nihilo creasse. — Jo. Dam. d. orth. f. II, 5. . . *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα.* Luth. z. Gen. II, 2. §. 7. Und ist Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — Ebend. Alles was Gott hat schaffen wollen, das hat er geschaffen dazumal, da er sprach, ob es wohl nicht alles plözlich allda vor unsern Augen scheint . . . Ich zwar bin etwas neues . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er sprach, Lasset uns Menschen machen, hat auch mich geschaffen. — Hilar. d. f. Tr. XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — Anselm. Monol. 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — Phot. Bibl. p. 302. Bekk. *ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . θεῷ τό πᾶν. Εἰ γὰρ, ἔφασκε, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργμάτων . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε.* — Hilar. d. f. Tr. XII. 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — Augustin. d. civ. D. XI, 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam via intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. ibid XII. 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — ibid. 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — Idem de civ. D. XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore

sed cum tempore. — Idem de Genes. c. Man. I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdrukk aus Nichts läugnet, daß vor der Entstehung der Welt irgend etwas außer Gott vorhanden gewesen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre; und ohnstreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstören, und die wirkliche Welt darstellen als eine Mischung aus dem was durch Gott und dem was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber diese Formel unläugbar die Aristotelische Kategorie ἐξ οὗ zurükkruft und derselben nachgebildet ist: so erinnert sie auf der einen Seite an die menschliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zusammensezung der Körper aus mehreren Elementen. In so fern nun hiedurch alles was schon Naturverlauf ist streng von der ersten Entstehung geschieden und eben so die Schöpfung über die bloße Gestaltung hinaus gehoben wird, ist der Ausdrukk auch tadellos. Nur sieht man aus Hilarius und Anselmus wie leicht sich doch hinter die Verneinung des Stoffs ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott sondern in Gott verstekkt. Auch dieses erscheint an sich ganz unverfänglich; aber indem nun doch die beiden Glieder dieses Gegensazes Stoff und Form sich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieser doch aus der Indifferenz gegen den Gegensaz hinausgerükkt und also gewissermaßen unter denselben gestellt. Daher auch natürlich dieses Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge als doch schon auf dasselbe sich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hiedurch wird sogleich die andere Regel verlezt und wir müssen dagegen Luthers Ausspruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anselm spricht diese Zeitlichkeit nach seiner Art am trokkensten und unbefangensten aus. Hilarius möchte sie auf-

heben; aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was jezt noch einzeln in der Zeit entsteht nicht aber mit der ursprünglichen Schöpfung; denn von dieser kann man nicht sagen, daß sie in der vorherwissenden Wirksamkeit, schon ehe sie wurde, wäre geschaffen gewesen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdrukk aus Nichts auch öfter vorkommt um die Erschaffung der Welt zu unterscheiden von der Erzeugung des Sohnes[1]. Wäre nun die lezte allgemein anerkannt eine ewige und die erste eben so allgemein anerkannt eine zeitliche, so wäre nicht nöthig noch einen andern Unterschied aufzustellen; oder auch wenn man nur auf diesem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterschied zwischen Erzeugen und Erschaffen. Doch ist auch so der Ausdrukk zu diesem Zwekk nicht nöthig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht indentificirt, schon der Ausdrukk durch das Wort gemacht sein[2] jeder Verwechselung dieser Art hinlänglich vorbeugt, selbst wenn man den Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun so streng wie oben angedeutet ist die erste Entstehung sondern, daß wir alles nicht schlechthin primitive schon zu dem in der Entwikklung begriffenen Naturlauf rechnen, und also unter den Begriff der Erhaltung bringen: so ist die Frage, ob die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen, schon verneinend erledigt. Die Unterscheidung einer ersten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren und mittelbaren kommt immer zurükk entweder im allgemeinen, auf das Werden des zusammengesezten aus dem einfachen[3], und auf das des organischen

---

[1] Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin. Conf. XII, 7.

[2] Denn es sind alle Dinge durch Gottes Wort also gemacht, daß sie billiger geboren, denn geschaffen oder erneuert heißen mögen, denn da ist kein Instrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth. Th. V. S. 1102.

[3] *Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων. ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησε.* Hippolyt. in Genes.

aus dem elementarischen[1]. Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten lassen hebt entweder den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es sezt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig leerer Gedanke ist. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächst an Stoffe denkt, wiewol vollkommen eben so nahe liegt an Kräfte zu denken: so muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein bestanden und sich weiter fort entwikkelt haben, sonst wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung gewesen, eine äußere materielle entsprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher diese Bestimmungen einer Zeit zurükk geben, die sich in solchen Abstractionen gefallen konnte, weil von einer dynamischen Ansicht der Natur keine Rede war. Eine andere auch gar nicht in unserm Gebiet einheimische Frage über das Verhältniß der Weltschöpfung zur Zeit ist die, ob eine Zeit vor der Welt gewesen oder ob die Zeit erst mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt in dem weitesten Sinne: so dürfen wir das erste nicht bejahen lassen, weil eine Zeit vor der Welt sich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieser also in die Zeit versezt würde. Die Conf. belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in diesen Fehler, und wir müssen uns dagegen auf die Formeln des Augustinus zurükkziehen. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurükkführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder müsse, betrifft ebenfalls keinesweges den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es ist daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden wird. Nur in sofern man mit der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrschaft verbinden muß, wie Origenes die Sache darstellt, so würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechsels gestellt, als zeitlich, mithin der Gegensaz zwischen ihm und dem end-

[1] *Τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανὸν*, wo *οὐρανὸς* die aristotelische fünfte Substanz ist, *γῆν ἀέρα πῦρ ὕδωρ· τὰ δὲ ἐκ τούτων, οἷον ζῶα φυτὰ* etc. Joan. Damasc. II, 25.

lichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Augustin um dies zu vermeiden doch nur Einen göttlichen Willensact für das frühere Nichtsein und das spätere Sein der Dinge aufstellt, so genügt dies wol schwerlich. Dann gehört ein gleich wirksamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht sei: so muß man annehmen, daß sie ohne diesen göttlichen Willen früher werde geworden sein, mithin daß ein Vermögen ins Dasein zu treten unabhängig von Gott vorhanden sei. Ist aber derselbe Eine göttliche Wille doch während des Nichtseins der Dinge auch ein unwirksamer, indem er eben so wenig etwas verhindert als hervorbringt: so bleibt doch das Uebergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrükkt als Uebergang aus dem Wollen in die Wirksamkeit [1], wogegen sich nicht denken läßt wie die Vorstellung, daß Gott nicht ohne von ihm schlechthinig abhängiges ist, auf irgend eine Weise sollte das fromme Selbstbewußtsein schwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurükkführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geschaffen, auf das Wort welches von Ewigkeit bei Gott war, sich nur zur rechten Klarheit bringen läßt [2], wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geschaffen wird.

Zusaz. Man kann hieher auch noch die Bestimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beschluß geschaffen. Nun versteht sich von selbst daß derjenige schlechthin frei ist von welchem alles schlechthin abhängig ist. Nur wenn man sich bei dem freien Beschluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit so ausdrükkt, daß Gott die Welt auch eben so gut nicht hätte schaffen können, weil man meint es sei nur entweder dieses möglich, oder

---

[1] Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult, id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er also und war thätig daß die Welt entstand. Morus Comment. T. 1. §. 292.

[2] Vgl. Luther W. A. 1. S. 23—28. u. III. S. 36—40.

daß Gott die Welt habe erschaffen müssen, so hat man schon vorher sich Freiheit nur im Gegensaz mit Nothwendigkeit gedacht, und also, indem man Gott eine solche Freiheit zuschreibt, ihn in das Gebiet des Gegensazes gestellt.

Erster Anhang. Von den Engeln.

§. 42. Da diese in den alttestamentischen Büchern einheimische Vorstellung auch in das neue Testament hinübergekommen ist, und auf der einen Seite weder etwas unmögliches in sich schließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch steht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen ist: so kann sie auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität festzustellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moses und Gideon, der Verkündigung des Simson, tragen das Gepräge dessen, was wir Sage zu nennen pflegen, sehr deutlich an sich, ja in mehreren derselben werden Gott selbst und die Engel des Herrn so mit einander verwechselt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur sinnlichen Wahrnehmung gelangende gar nicht braucht die Erscheinung eines von Gott verschiedenen selbständigen Wesens zu sein. In dieser Unbestimmtheit also ist die Vorstellung älter als diese Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausschließend hebräisch im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren, z. B. der Geschichte des Bileam hervorzugehen scheint. Dichterische Ausführungen mancher Art in den Psalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls ist, auch Engel kann genannt werden; so daß bisweilen bestimmte besondere Wesen unter diesem Ausdrukk zu denken sind, bisweilen

auch nicht. Jenes nun haben wir wol zunächst nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verschiedene Völker unter verschiedenen Formen sich geistige Wesen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil nämlich das Bewußtsein von der Gewalt des Geistes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöst ist, um desto mehr eine Neigung in sich schließt, mehr Geist vorauszusezen als der sich in der menschlichen Gattung manifestirt, und andern als wie die thierischen lebendigen Kräfte und Kunsttriebe, die erst selbst mit ihrer Gewalt über den Stoff sollen als Stoff in unsere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt ist, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Voraussezung, daß diese großentheils oder alle mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt sind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde selbst mit uns verborgenen geistigen Wesen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdische Volk scheint sich entschieden mehr an das lezte gehalten zu haben, zumal seit das höchste Wesen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, also Diener in seiner Nähe haben mußte, um sie beliebig an jeden Punkt seines Reichs zu senden, und sie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu lassen, und dies ist auch gewiß die am meisten ausgebildete Vorstellung von Engeln. Wir müßten sie demnach gänzlich trennen von unserer Vorstellung des auf andern Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem Organismus entwikkelten geistigen Lebens; denn die biblische Vorstellung kann man hierauf nicht zurückführen [1], sondern sezt dann etwas ganz fremdes an deren Stelle. Wir würden sie uns vielmehr denken müssen als keinem Weltkörper bestimmt angehörige geistige Wesen, die sich nach der Beschaffenheit eines jeden für ihr Geschäft auf demselben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie sie denn auch auf dem unsrigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit sollen erschienen sein. Und offenbar wissen wir von dem zwischenweltlichen Raum sowol als von den möglichen Verhältnissen

---

[1] Vgl. Reinh. Dogm. §. 50.

zwischen Geist und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer solchen Vorstellung schlechthin abläugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erscheinung derselben als etwas wunderbares ansehn: so geschieht dies weit weniger, weil wir nothgedrungen behaupten müßten, daß ein solches vorübergehendes Eintreten fremder Wesen in unseren Lebenskreis an sich den Naturzusammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erscheinung — im Christenthum überall aber auch großentheils im alten Testament — an besondere Entwikklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft ist. Im neuen Testament erscheinen die Engel bei der Verkündigung Christi und seines Vorläufers und bei Christi Geburt außerhalb des eigentlichen Kreises der evangelischen Ueberlieferung in mehr oder weniger dichterisch gehaltenen Erzählungen. Das leztere gilt gewissermaßen auch von dem stärkenden Engel in Gethsemane, für den wenigstens kein Zeuge angeführt wird. Bei der Auferstehung und Himmelfahrt, so wie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft sein, ob Engel oder Mensch gemeint sind; und in der Erzählung vom Philippus wechselt nach alttestamentischer Weise der Ausdrukk Engel des Herrn und Geist. Späterhin verschwinden sie auch in der apostolischen Geschichte gänzlich.

2. Ueberall aber werden in unsern heiligen Schriften die Engel nur vorausgesezt, nirgend aber etwas in Beziehung auf sie gelehrt. Christus selbst erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetischen Dichtersprache einheimischen Beschreibungen vom jüngsten Tage [1], nur wo er vor der Verachtung der Kleinen warnt [2], und bei der unnüzen Vertheidigung des Petrus [3]. Wollte man nun dieses didaktisch fassen, so müßte man auch als Lehre aufstellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menschen besondere Engel haben, daß die Engel das Angesicht Gottes sehen, und daß sie legionenweise können verwendet werden [4]. Dasselbe gilt auch von den apostolischen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrükke von Thronen

---

[1] Matth. 16, 27. u. 25, 31. [2] Matth. 18, 10. [3] Matth. 26, 53.
[4] Offenbar bildlich ist Joh. 1, 51.

und Herrschaften[1] auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer[2] wird doch nicht sowol über die Engel dogmatisirt, als nur vermittelst derselben; denn behauptet wird auch, daß Christus weit erhabener sei als alle Engel, wie sie in den alttestamentischen Geschichten so wie in den Propheten und Psalmen vorkommen; denn auf die neutestamentische Engelerscheinungen wird keine Rükksicht genommen. Christus also und die apostolischen Männer könnten dies alles gesagt haben, ohne daß sie eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Dasein solcher Wesen gehabt hätten oder hätten mittheilen gewollt: sondern nur so wie überall jeder sich volksthümliche Vorstellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenstände, wie auch wir von Feen und Geistererscheinungen reden können, ohne daß diese Vorstellungen mit denen, die unsere eigentlichen Ueberzeugungen bilden, in irgend eine bestimmte Beziehung gesezt wären. Gar nicht also auf dieselbe Weise ist dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, voraussezt, daß derjenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herabläßt, selbst eine andere jenen widersprechende Ueberzeugung hat. Auch die Bekenntnißschriften der protestantischen Kirche haben diese Vorstellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrükke zeigen deutlich genug, daß sie keinen Werth darauf legen, etwas über die Engel zu lehren[3]. Keinesweges als ob die Sache selbst den Reformatoren nicht geläufig gewesen wäre, oder als ob sie an der buchstäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerscheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegentheil bezeugen; nur einen großen Werth auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten sie ihr keinesweges bei.

---

[1] Koloss. 1, 16.

[2] Hebr. 1, 4flgd.

[3] Apol. conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

§. 43. Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses, daß ob Engel sind auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daseins jezt nicht mehr zu erwarten sind.

1. Es ist nicht ohne vielerlei Bedenken das Vertrauen der Christen auf den Schuz der Engel zu verweisen. Denn zuerst daß sie die Macht der bösen Geister abwehren[1], möchte schwerlich andern als Kindern ohne Nachtheil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeschrieben zu werden pflegt, die geistige Rüstung gebrauchen sollen, welche die Schrift[2] uns empfiehlt, nicht aber uns auf einen englischen Schuz verlassen. Und nicht minder bedenklich ist es, auch einen äußeren Schuz durch Engel zu lehren[3]. Denn daß Gott der Engel hiezu nicht nöthig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beständige Wirksamkeit der Engel annehmen will, und also den Naturzusammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Trost gewähren soll, wenn Gott sich der Engel bedient, als wenn unsere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, so daß sich Gott um unserer Schwachheit willen lieber der Engel bediene und uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne sehr beschränkte ja fast kindische Vorstellungen von Gott nicht durchzuführen sein; auf der andern Seite kann es nur die Eitelkeit nähren, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich höherer Wesen nur zu unserm Dienst vorhanden ist. Daher ist in unsern Bekenntnißschriften weislich — wiewohl eigentlich im Gegensaz zu den Heiligen der römischen Kirche — an die Stelle der thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getreten; nur der biblischen Stelle[4], auf welche man dieses gegründet hat, können wir keine beweisende Kraft beilegen. Es ergiebt sich

[1] Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

[2] Eph. 6, 11 flgd. 1. Petr. 5, 8. 9.

[3] Vgl. Calvin, Institt. I. XIV, 6—11.

[4] Zachar. 1, 12.

auch von selbst, daß diese Vorstellung unter den Christen ihren Einfluß verliert, da sie einer Zeit angehört, wo die Kenntniß der Naturkräfte noch sehr gering war, und die Herrschaft des Menschen über dieselben auf der niedrigsten Stufe stand. Unsere Betrachtungen nehmen jezt bei jeder solchen Veranlassung schon unwillkührlich einen ganz anderen Gang, so daß wir nicht leicht im thätigen Leben auf die Engel zurükkommen. Auch was Luther [1] ausführt, hat was die Engel betrifft vorzüglich die Tendenz, allen Leichtsinn zurükk zu halten, der durch das übernatürliche so gern hervorgelokkt wird. Das Vertrauen aber, welches er stärken will, wird dasselbige sein, auch wenn wir nicht an die Engel denken, sondern den göttlichen Schuz auf dem gewöhnlichen Weg erwarten. Hat sich aber die Kirche gegen die Verehrung der Engel erklärt, so können wir mit Recht sagen, es würde die schlimmste Art der Verehrung sein, wenn wir glaubten, aus Rükksicht auf ihren uns unbekannten Dienst irgend etwas unterlassen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und Andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt sich aus allen Engelerscheinungen von welchen wir Nachricht haben nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten schließen. Denn theils kommen diese Erscheinungen in jener Urzeit vor als der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht geordnet, und er selbst noch nicht entwikkelt war; und da für jene Zeit selbst manchen Philosophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Wesen nicht fremd ist, so könnten auch diese warnenden und zusprechenden Erscheinungen ein Nachhall von jener Verbindung sein. Späterhin finden wir die Engel fast nur an großen Entwikklungspunkten, wo auch anderes wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere

---

[1] Zu Genes. II. §. 19. Die Engel sollen wol unsre Hüter sein und uns bewahren; aber sofern wir auf unsern Wegen bleiben. Auf diese Auflösung weiset Christus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16. vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menschen Weg nicht wäre in der Luft fliegen. Drum wenn wir in unserm Beruf oder Amt sein aus Gottes oder der Menschen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da sollen wir glauben, daß uns der Schuz der lieben Engel nicht fehlen kann.

Kirchenlehrer behaupten[1] der so lange Zeit unterbrochen gewesene Verkehr zwischen Engeln und Menschen sei erst durch Christum recht wieder hergestellt worden; so ist auch das eben so zu verstehen, denn diese Wiederherstellung hat doch nicht über das apostolische Zeitalter hinausgereicht. Kommen sie nun sogar nicht in unsern Bereich, so ist auch gar kein Grund genauere Untersuchungen anzustellen über die Schöpfung der Engel an sich oder in Bezug auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, so wie auch über ihre anderweitigen Beschaffenheiten, Lebensweise und Verrichtungen[2]. Vielmehr bleibt der Gegenstand für das eigentliche dogmatische Gebiet völlig problematisch, und es ist nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieser Vorstellung und ein liturgischer. Jener wird sich doch immer nur darauf beschränken, die höhere Bewahrung sofern sie sich nicht bewußter menschlicher Thätigkeit bedient zu versinnlichen. Bei dem liturgischen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgestellt werden soll als von reinen und unschuldigen Geistern umgeben[3].

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

§. 44. **Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltunglos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht.**

1. Die Hauptmomente in der Vorstellung sind diese, daß geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sind. Nun kann man aber von Niemand fordern dieses anzuschauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerst nämlich lassen sich

---

[1] Vgl. Chrysost. zu Kol. 1, 20. [2] Vgl. Reinhard Dogm. §. 53. 54.
[3] Vgl. Hebr. 12, 22.

von diesem sogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener sie sollen gewesen sein, um so weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffahrt und Neid, einen solchen Fall schon voraussezen[1]. Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrükkt geblieben sein[2]: so ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Denn diese Einsicht muß zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblikkliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der einsichtsvolle, um in solchen Streit sich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unselig sein und bleiben wollen. Eben dieses nun erklärt man sich beim Menschen, weil es aus dem Subject selbst nicht zu erklären ist, am liebsten als Besessenheit: kann es nun aus dem vollkommneren Zustand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn diese besessen gewesen sein? Hat aber der Teufel bei seinem Fall auch den allerschönsten und reinsten Verstand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung ist, wenn er aus Gottes Freund dessen allerbitterster und verstokktester Feind geworden ist: so läßt sich auf der einen Seite nicht einsehen, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verstand für immer sollte verloren gehen können, wenn nicht jene selbst schon auf einem Mangel von Verstand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem solchen Verlust seines Verstandes noch sollte ein so gefährlicher Feind sein können, da nichts leichter ist als gegen das unverständige Böse zu streiten. Eben so schwer ist nun auch das Verhältniß der gefallenen Engel

---

[1] Sehr richtig Luther (Hall. Ausg.) Th. I. S. 36. Und hat Bernardus diese Gedanken, daß Lucifer an Gott gesehen habe, daß der Mensch über der Engel Natur sollte erhoben werden; darum habe der hoffärtige Geist solche Seligkeit den Menschen mißgegönnt und sei also gefallen. Aber solche Gedanken bleiben in ihrem Werth. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er solchen Meinungen verfallen sollte.

[2] Vgl. Luther Ebend. S. 261. 262.

zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn sie sich gleich wären, und es doch für die einen nicht besondere persönliche Motive geben konnte, wie ist es zu begreifen, daß die Einen gesündiget haben und die andern nicht? Und gewiß nicht minder schwierig, wenn man annimmt[1], daß die Engel insgesammt vor dem Fall des einen Theils in einem wandelbaren Stand der Unschuld gewesen seien, daß aber wie die Einen um Einer That willen für immer gerichtet und verdammt worden, eben so die Andern um Eines Widerstandes willen für immer also confirmiret und versichert worden, daß sie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zustand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: so ist auch dieses beides schwer zusammen zu denken, daß sie sollen von großen Uebeln bedrükkt noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um sich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem thätigen Widerstand gegen Gott begriffen sein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulassung[2], in welchem Falle sie ja weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott finden würden in gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zustimmende Weise jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menschlichen Angelegenheiten wirkend: so ist ein solches Reich theils unter der eben aufgestellten allgemein anerkannten Beschränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwissend ist, und vorher weiß was Gott gestatten wird, theils auch drängt nicht nur das meiste Böse in Einem Menschen dasselbe in Anderen zurükk, sondern auch in jedem Ein Böses das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Oerter, wo von dieser Vorstellung ein doctrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurükkführte und aus diesem erklärte, und dann wenn

---

[1] Vgl. Luther Ebend. S. 202.

[2] Mosh. Th. dogm. T. I. p. 417 sq. Calv. Instit. I, 14, 16.

man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig aufführte. Unsere Bekenntnißschriften aber sind zu vorsichtig, um irgend etwas in diesen Lehrstükken auf eine so gewagte Vorstellung zu gründen. Denn was das erste betrifft, so stellen sie den Teufel mit den Bösen nur zusammen höchstens als Vordermann an ihre Spize[1], auf welche Weise durch das Vorhandensein des Bösen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Bösen im Menschen, sondern jenes bleibt eben so für sich zu erklären wie dieses. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurükkgegangen wird[2], so ist in einigen derselben die Absicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf Milderung jener Ansicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geschöpf an die Stelle des ursprünglichen gesezt habe, theils sezt ja auch das Sichverführenlassen schon immer eine Abweichung und ein böses voraus, so daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hie und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde gesezt wird: so hat dies theils auf alles, was zur Befreiung der Menschen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen andern Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Bösen ohne ein persönliches Oberhaupt geredet würde, theils müßte, wenn die Macht des Teufels, und die verführende ist doch die größte, erst eine Folge der Sünde wäre, der Teufel als er die größte Verführung vollbrachte noch ohnmächtig gewesen sein, welches ebenfalls nicht zusammenstimmt. Sonst aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Bösen gemeinschaftliches dargestellt[3]; wie denn auch die sonst freilich ziemlich häufige Vorstellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes ist in Bestrafung der Bösen, mit seinem Widerstreben die göttlichen Rathschlüsse im Streit ist.

---

[1] Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

[2] Conf. belg. XIV. verbis diaboli aurem praebens. — Conf. helv. VIII. instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. 1. seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

[3] Conf. aug. 17. impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

§. 45. Da nun auch in den neutestamentischen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Christus noch die Apostel eine neue Lehre über ihn aufstellen, noch weniger diese Vorstellung irgend in unsre Heilsordnung verflechten: so dürfen wir über diesen Gegenstand nichts anderes für die christliche Glaubenslehre festsezen, als daß, was auch über den Teufel ausgesagt werde, dadurch bedingt ist, daß der Glaube an ihn auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christum aufgestellt werden darf, und daß von einem Einfluß desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein kann.

1. Es giebt unter allen neutestamentarischen bestimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Christus oder die Apostel etwas als neu und eigen, sei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über diesen Gegenstand vortragen wollten, sondern sie bedienen sich dieser Vorstellung, wie sie unter dem Volke im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine christliche Teufellehre aufstellen, so müßte man auch annehmen, diese Vorstellung sei, so wie Christus und die Apostel sie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbesserlich gewesen; und dies müßte Jeder um so mehr voraussezen, je abgeneigter er wäre das was man gewöhnlich Accommodation nennt bei Christo anzunehmen. Und eine solche Vollkommenheit dieser Vorstellung ist um so wahrscheinlicher, als die Hauptzüge derselben auch im alten Testament keinen Grund haben, ihr Ursprung also völlig apokryphisch ist. Daß nun Christus, und von den Aposteln gilt dasselbige, sich der Vorstellung nur zu andern Zwekken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleistung hat geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieser Gegenstand vorkommt, ohne daß Christo eine besondere Veranlassung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnißreden oder sprüchwörtlich oder in kurzen Lehrsprüchen die

aber immer einen andern Gegenstand behandeln. In dem Gleichniß vom Säemann sind die Ausdrükke[1] von zweifelhafter Auslegung, und die Feindseligkeit der Menschen gegen das göttliche Wort liegt dabei eben so nahe als der Teufel. Wäre nun wenigstens von seinem Verhältniß zur menschlichen Seele und seiner Wirkungsart auf dieselbe die Rede: so wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgestellt sein; nun steht er höchstens da als eine ganz unbekannte Ursache schneller Uebergänge zu einem entgegengesezten Gemüthszustand. Eben so wenig kann eine Lehre aufgestellt werden aus dem Gleichniß vom Unkraut auf dem Akker. Der Säende steht gegenüber dem Menschensohn, der offenkundig durch Lehren säet, und der Unkraut säende thut dasselbe aber nächtlich, d. h. nicht offenkundig, und so wird man auch hier leicht auf die eigentliche Bedeutung des Wortes, den Verläumder geführt. Als eine Lehre daß der Teufel es sei, welcher das Unkraut auf den von Christo bestellten Akker säe, haben die Apostel dieses wenigstens nicht verstanden, weil sie nirgends, wo von falschen Brüdern oder ganz unwürdigen Gemeingliedern die Rede ist, den Teufel als Ursache anführen, sondern höchstens solche dem Teufel übergeben. Denkt man aber daran, daß seine Saat durch Kinder des Argen[2] erklärt wird: so erinnert die Stelle an eine der wichtigsten[3], wo Christus zu den feindselig gesinnten Juden sagt sie seien von dem Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprachweise diese Ausdrükke nur von dem Verhältniß der Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit gebraucht sind. Denn eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen konnten wie sie sich rühmten von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete Gott zum Vater zu haben. So daß man überall diese Stelle unter Voraussezung der Realität des Teufels nicht streng auslegen kann, ohne entweder den Teufel ganz manichäisch Gott gegen über zu stellen, oder auf der andern Seite Christum nur in eben dem

---

[1] *πονηρός* bei Matth. 13, 19. *διάβολος* bei Lukas.

[2] *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* Matth. 13, 38.

[3] Joh. 8, 44.

weiteren Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem Jene wirklich Söhne des Teufels heißen konnten. Auf eine Geschichte des Teufels wird freilich angespielt, aber auch nur als auf etwas bekanntes, und auch dieses wie das vorige steht nur da in Beziehung auf den eigentlichen Ausdrukk[1], daß sie nicht aus Gott wären. Das Gepräge eines sprüchwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdrukk[2], daß der Satan sich die Jünger gefordert habe um sie zu sichten, wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Bösen zu denken hat, sondern die ganze Redensart ist aus dem Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieselbige Weise mit Gott wie dort, so daß nur von jener ächt biblischen Vorstellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei keine Absicht etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorstellung zu bestätigen zum Grunde liegen kann. Aehnlichem sprüchwörtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan übervortheilt werden“[3], hier freilich in Verbindung damit, daß Einer dem Satan war übergeben worden, aber abgesehen hievon gewiß anwendbar in jedem Fall wenn in guter Meinung etwas gethan wird, was dem Guten schadet. Nur muß man hier nicht etwa an den Satan denken, der nur das Böse ans Licht bringt, sondern an den, der das Gute bekriegt. Schwankend zwischen beiden Bedeutungen ist offenbar der brüllende Löwe des Petrus[4], denn verschlingen deutet auf den Todfeind, Widersacher aber auf den Ankläger. So daß diese drei Stellen zusammen gehören, und als nuzbare Aneignung einer als höchst schwankend überlieferten bildlichen Vorstellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdrukk „Fürst dieser Welt“, dessen sich Christus öfter[5] bedient, gestattet, — wenn man die zusammengehörigen Stellen vergleicht — eben so gut eine andere Auslegung. Wenigstens wenn auch die Jünger Christi diese Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, ist er vorübergegangen, ohne daß sich der Volksüberlieferung etwas

[1] Ebend. V. 47. [2] Lukas 22, 31. [3] 2 Kor. 2, 10. [4] 1 Petri 5, 8.
[5] Joh. 12, 31. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται.* — Joh. 14, 30. *ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἐμοὶ οὐδέν.* — Joh. 16, 11. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.*

anderes als eigenthümlich christliche Lehre gegenüber gestellt hätte. Denn einige neutestamentische Schriften [1] rechnen das Gebundensein des Satans schon von früher her, wogegen andere [2] nur freilich auch von zweifelhafter Deutung einen noch fortwährenden Kampf mit dem Satan annehmen, so daß Christus auf alle Weise seinen Zweck verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrükke eine Lehre hierüber hätte aufstellen wollen. Die Versuchungsgeschichte ist hierzu eben so wenig geeignet. Müßte man sie auch als eine Thatsache buchstäblich aufnehmen, wogegen indeß sehr vieles spricht: so ließe sich doch weder aus ihr eine vollständige Vorstellung des Teufels construiren, noch von ihr irgend eine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen wo Christus auf ihm besonders gegebene Veranlassung des Teufels erwähnt [3], ist von sogenannten Besizungen die Rede, also von der Naturbedeutung desselben, welche schon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erste Stelle ist: so hängt sie doch auf das genaueste mit dem Austreiben der Dämonien zusammen. Dieselbe Beziehung hat auch die Aeußerung über das uneinige Reich des Satans; so wie die damit zusammenhängende bildliche Darstellung von der Rükkehr eines ausgetriebenen bösen Geistes keinesweges die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen soll, sondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbesizungen zum Gegenstand hat, und zunächst auf den Unterschied zwischen den wirksamen und dauernden Heilungen Christi und den scheinbaren und vorübergehenden der jüdischen Beschwörer hinweiset. In diesen Fällen und allen ähnlichen welche vorgekommen sein mögen, uns aber nicht überliefert worden sind, war eben so wenig Veranlassung die gangbaren Vorstellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Absicht sein konnte sie als göttliche Lehre zu sanctioniren. Bedenkt man nun wie Johannes in seinem Briefe [4] den Zusammenhang zwischen dem Teufel und dem der Sünde thut grade so stellt, wie Christus in seiner oben angeführten Rede zu den Juden: so hat man auf gleiche Weise

---

[1] 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. [2] 2 Kor. 12, 7. Ephes. 6, 11. 12.
[3] Luk. 10, 18. u. Matth. 12, 43., parallel Luk. 11, 24. [4] 1 Joh. 3, 8.

auch das zu erklären, daß er die Verrätherei des Judas, was übrigens Christus nie thut, dem Teufel zuschreibt. Die wenigen noch übrigen apostolischen Stellen [1] sind ebenfalls nicht mehr didaktisch zu gebrauchen, als das bisherige. Hätten nun Christus und die Apostel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die christliche Frömmigkeit verflechten, und somit auch eine eigenthümliche aus diesem Element des frommen Bewußtseins hergenommene und ihm entsprechende Lehre aufstellen: so hätten sie dieser Vorstellung doch müssen den gehörigen Raum gönnen, theils da, wo sie wirklich lehrend vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig ist, handeln, theils auch wo von der Nothwendigkeit der Erlösung die Rede ist, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menschen hatte, gerade der Sohn Gottes hiezu nothwendig wäre. Allein weder ist von dem lezten irgendwo die geringste Spur [2] vorhanden, noch findet sich wo von der Sünde gehandelt wird auch da, wo man es am ehesten erwarten sollte, irgend eine Erwähnung des Teufels [3], welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden sollen.

2. Mögen nun also nur einige oder auch wirklich alle angeführten und sonst noch dafür angesehenen Schriftstellen vom Teufel handeln: so fehlt es uns an allem Grunde, diese Vorstellung als einen bleibenden Bestandtheil in die christliche Glaubenslehre aufzunehmen, und sie dem gemäß so weit näher zu bestimmen, daß alles dem Teufel zugeschriebene auch wirklich zusammengedacht werden kann. Denn die Vorstellung war in Christo und seinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des

---

[1] 2 Kor. 4, 4. Ebend. 11, 14. 2 Thessal. 2, 9.

[2] Die Stelle Hebr. 2, 14. 15. ist hierzu wol weniger angethan, da weder von dem Teufel gesagt wird, daß er eine Gewalt über die Menschen habe, sondern nur über den Tod, so daß man hier zunächst an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menschen, daß sie dem Teufel, sondern nur, daß sie der Todesfurcht knechtisch unterworfen wären.

[3] Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebend. 7, 7 flgd. Jacob. 1, 12.

alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, sondern aus dem damaligen gemeinsamen Leben her, also auf dieselbe Weise wie sie mehr oder weniger noch in uns allen ist ohneractet unserer gänzlichen Unwissenheit über das Dasein eines solchen Wesens. Und indem das, wovon wir zu erlösen sind, dasselbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art wie wir davon erlöst werden auch dieselbe: so ist auch die Frage über das Dasein des Teufels gar keine christlich theologische, sondern nur in dem weitesten Sinne des Wortes eine kosmologische, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre eben so wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen; so kann auch eben so wenig eine Bestreitung jener Vorstellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derselben. Nur soviel zeigt schon das biblische Vorkommen, daß sie im jüdischen Volk selbst zusammengeflossen war aus zwei oder drei ganz verschiedenen Bestandtheilen. Das erste ist der das Böse auskundschaftende Diener Gottes, der seinen Rang und sein Geschäft unter den andern Engeln hat, bei dem aber von einem Verstoßensein aus der Nähe Gottes nicht die Rede sein kann. Das andere ist das böse Grundwesen des orientalischen Dualismus, so modificirt wie die Juden allein im Stande waren es sich anzueignen. Grenzt nun dieses Geschäft schon gewissermaßen an eine Freude am Bösen: so konnte leicht genug durch eine solche Fiction wie der Abfall aus jenem dieses werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieses übergehn. Sichtlich sind aus diesen beiden Elementen die Formeln des scharfsinnigen Calvin zusammengesezt [1], die aber doch auch nicht in eine klare Anschauung zusammen gehen wollen. Das dritte vielleicht nicht eben so sichere aber auch aus eignem und fremden zusammengesezte Element ist der Todesengel, welcher also auch als sein

---

[1] Institutt. I. 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere potest. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . 18, Deus illis fideles cruciandos tradit, impios gubernandos.

Reich in der Unterwelt habend dargestellt werden kann. Wogegen die bei den Besessenen wirksamen Wesen immer anders bezeichnet werden, und nur erst mittelbar mit der Vorstellung des Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgesehen nun davon, daß durch die gleiche Betrachtungsweise dieser Zustände die Vorstellung fortgeleitet wurde, hat sie durch die mannigfaltigen Räthsel, welche der plözliche Wechsel der Gemüthszustände für die Selbstbeobachtung darbietet, eine so starke Haltung bekommen, daß man fast sagen kann, sie erzeuge sich in Allen, die nicht für tiefere Untersuchungen geeignet sind, immer von selbst wieder, indem nur zu oft böse Erregungen auf eine höchst seltsame und abgerissene Weise ohne Zusammenhang mit unsern Hauptrichtungen in uns entstehen, ja bis auf einen gewissen Punkt widerstandslos wachsen, so daß wir sie nicht als eignes sondern als fremdes ansehen zu müssen glauben, ohne doch eine äußere Aufreizung dazu nachweisen zu können. Wie nun das am meisten unerwartete Gute, dessen Entstehungsart man nicht ausspüren konnte, vorzüglich dem Dienst der Engel zugeschrieben wurde; eben so erklärte man sich Böses und Uebel, dessen erste Quelle sich nicht entdekken wollte, aus den Tükken und Einwirkungen des Teufels und der bösen Geister. Und so bietet sich die Vorstellung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung auf das Böse an die Grenze unserer Beobachtung kommen. Da nun aber auch die Schrift uns in dieser Hinsicht allein auf unser Inneres verweist, also auch die Beobachtung immer weiter fortgesezt werden soll: so soll auch immer mehreres aufhören als Einwirkung des Teufels angesehen werden zu können, also auch von hier aus die Vorstellung allmählig veralten. Dasselbe gilt von dem Ineinandergreifen und dem Zusammenwirken des Bösen[1], wodurch es sich in bedeutenden Augenblikken, wo es Gegenwirkung gegen eine plözliche Entwikklung des Guten gilt, scheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr sich nämlich das Gute als ein geschichtliches Ganze befestigt, um desto seltener können solche Gegenwirkungen wiederkehren, und um desto

[1] S. §. 43, 1.

mehr müssen sie sich ins kleine zersplittern, so daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels sogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbestehendes Reich des Satans als christliche Lehre aufstellen will, der sezt sich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftstellen in geraden Widerspruch, sondern er stellt höchst gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erste wird das Bestreben, alle auch die sonderbarsten Erscheinungen in einer einzelnen Seele aus ihrer Eigenthümlichkeit und aus den Einflüssen des gemeinsamen Lebens zu verstehen, welches ja zum Behuf der Gottseligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder schwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies so großen Neigung des Menschen, die Schuld von sich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorschub geleistet. Wie es nun schon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schuz der Engel die ihm übertragene Sorge für sich und Andere vernachlässigen wollte: so gewiß noch gefährlicher, wenn statt strenger Selbstprüfung das aufsteigende Böse nach Belieben, da ja bestimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkühr freien Spielraum hat, den Einwirkungen des Satans zugeschrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im strengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, also zauberhaft sein können: so muß bei einem wirklichen Glauben an solche das freudige Bewußtsein eines sichern Besizthums im Reiche Gottes aufhören, indem alles was der Geist Gottes gewirkt hat, den entgegengesezten Einwirkungen des Teufels Preis gegeben und alle Zuversicht in der Leitung des eigenen Gemüths aufgehoben ist. Selbst wenn man nur an solche Einwirkungen außerhalb der christlichen Kirche glaubt, muß die ächt christliche Behandlung der Einzelnen, denen das Evangelium verkündet werden soll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbestehendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menschen als seine Werkzeuge angesehen werden müssen, muß nicht nur die Freudigkeit des Muthes schwächen und die Sicherheit des Betragens gefährden, sondern auch der christlichen Liebe verderblich werden. Die-

jenigen aber, welche gar so weit gehen zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, mögen wohl zusehen, daß sie hierdurch nicht Christum herabsezen, sich selbst aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder nothwendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheint auf der einen Seite die Erlösung nur als eine Hülfe gegen einen äußeren Feind, auf der andern folgt, daß der Mensch sich wol selbst würde zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen Siz nur in der menschlichen Natur selbst hätte.

Zusaz. Sobald aber nicht die Rede ist von einer zusammenhängenden Lehre, sondern von einzelnen Anwendungen bald des einen bald des andern Zuges aus diesem schwankenden Bilde: so ist keinem Christen die Berechtigung abzusprechen — wie ja alles, was in den eigentlich Neutestamentischen Schriften vorkommt, auch in unserer religiösen Mittheilung muß vorkommen können — daß er Momente seines eigentlich christlich frommen Bewußtseins in den oben bestimmten Grenzen sich durch dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, sondern auch sich dieser Vorstellung in der religiösen Mittheilung bediene, wenn sie ihm dazu willkommen oder vielleicht scheinbar unentbehrlich ist, um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich gedacht wird, anschaulich zu machen, oder um sich einzuprägen, daß der Mensch gegen das Böse als gegen eine ihrem Ursprung nach seinem Willen und seinem Verstand unerreichbare Gewalt nur in einem höheren Beistande Schuz finden kann. So lange nun die Vorstellung auf diese Weise in der lebendigen Ueberlieferung der religiösen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hie und da einen liturgischen Gebrauch derselben geben, der sich aber um so nothwendiger in allen verschiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von diesem um desto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für diese Vorstellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgische Mittheilungsweise sich theils dem strengen wissenschaftlichen Charakter,

theils der symbolischen Autorität nähert. Am freiesten ist daher und auch am unbedenklichsten der dichterische Gebrauch; denn in der Poesie ist die Personification ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieser Vorstellung in frommen Gesinnungen an und für sich nicht leicht ein Nachtheil zu besorgen sein. Es wäre daher nicht nur unzwekkmäßig, sondern möchte in mancher Hinsicht nicht leicht zu verantworten sein, wenn jemand auch aus unserm christlichen Liederschaz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

Zweites Lehrstükk.

Von der Erhaltung.

§. 46. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist.

1. Es soll keinesweges behauptet werden, daß mit jeder Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins auch jenes fromme Selbstbewußtsein wirklich werde, eben so wenig als auch jede Wahrnehmung aus dem Naturzusammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber eben so wie wir, so oft ein objectives Bewußtsein bis zu diesem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzusammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für alles wobei er uns nicht zum Bewußtsein gekommen ist nicht minder bestimmendes sezen: eben so erkennen wir in den Augenblikken, wo das fromme Selbstbewußtsein zu Stande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommene Zustände, und sezen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unser eigenes Sein schon sofern wir Theile der Welt sind beziehen, auch für alle solche ohne Ausnahme gültig. Aber eben so wenig soll auch unser Saz hinter dem Begriff der Erhaltung zurükkbleiben, wiewol er sich der Natur des Selbstbewußtseins gemäß auf das beschränkt was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen

und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge selbst und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb der auf Wahrnehmung und Erkenntniß gerichtet ist, welche doch die Eigenschaften und das Sein und Wesen der Dinge zum Gegenstand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbstbewußtseins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Wesen der Dinge zu dem was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieses Umfanges nun gestattet unser Saz keinen Unterschied, sondern für alles und jedes sollen wir eben so sehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen, wie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den Naturzusammenhang denken. Dem ganz entgegengesezt aber finden wir die Vorstellung sehr weit verbreitet, daß dieses beides nicht zusammenfällt, sondern sich vielmehr gegenseitig ausschließt. Es wird nämlich gesagt, je klarer wir uns etwas in seiner vollkommnen Bedingtheit durch den Naturzusammenhang denken, um desto weniger könnten wir zum Gefühl seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt je lebendiger dieses Gefühl sei, um desto mehr müßten wir den Naturzusammenhang desselben unbestimmt dahin gestellt sein lassen. Daß wir aber von unserm Standpunkt und in Uebereinstimmung mit allem bisherigen einen solchen Gegensaz zwischen beidem nicht gelten lassen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der Vollendung unserer Erkenntniß der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzusammenhang sich darstellt, die Entwikklung des frommen Bewußtseins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unsere Voraussezung daß die Frömmigkeit der menschlichen Natur wesentlich sei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forschungstrieb und aller Erweiterung unserer Naturerkenntniß entgegenstreben, ganz gegen den Saz daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtsein Gottes führe. Und auch schon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigste immer der am wenigsten fromme sein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntniß der Welt eben so wesentlich in der menschlichen Seele ist als die auf das Gottesbewußtsein: so kann es nur

eine falsche Weisheit sein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverstandene Frömmigkeit welcher zu Liebe das Fortschreiten der Erkenntniß gehemmt werden soll. Der einzige Scheingrund für diese Behauptung ist wol nur der Umstand, daß in der Regel allerdings, je stärker in einem Moment das objective Bewußtsein hervortritt, um desto mehr in demselben Moment das Selbstbewußtsein zurükkgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem lezten Fall über uns selbst den einwirkenden Gegenstand verlieren, so wie wir in dem ersten ganz selbst im Gegenstand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thätigkeit, wenn sie sich selbst genügt hat, die andere aufregt und in dieselbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man sich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als solches uns immer mehr als das verstandene zur Aufregung des frommen Gefühls stimme. Man führt dabei am liebsten die großen Naturerscheinungen als Beispiel an, welche durch die elementarischen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuversicht, mit der wir irgend eine hypothetische Erklärung dieser Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erscheinungen so vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unübersehlichkeit ihrer Wirkungen sowol der fördernden als der zerstörenden auf menschliches Dasein und auf die Werke menschlicher Kunst, also in dem erregten Bewußtsein von dem Bedingtsein unserer Wirksamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieses aber ist ja das vollkommenste Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Naturzusammenhanges, und es könnte also auch hieraus vielmehr umgekehrt für unsern Saz gefolgert werden. Auf andere Weise freilich ist es eine Auskunft für die menschliche Trägheit, unverstandenes am liebsten unmittelbar auf das Uebernatürliche zu beziehen; allein diese Beziehung gehört dann gar nicht der Richtung auf die Frömmigkeit an, sondern indem das höchste Wesen die Stelle des Naturzusammenhanges vertreten soll, befindet man sich in der Richtung auf die Erkenntniß, wie denn auch in diesem Sinn nicht alles, sondern nur das Unbegreifliche in eine solche unmittelbare Abhängigkeit von Gott gestellt wird. Daher denn

auch von hier aus die Menschen eben sowol böse und zerstörende übernatürliche Gewalten ersonnen haben, als sie auf die höchste gute zurükkgegangen sind, wodurch sich gleich verräth, daß diese Verknüpfung nicht aus dem Interesse der Frömmigkeit hervorgegangen ist, indem durch eine solche Gegenüberstellung unvermeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhältnisses zerstört wird.

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenstand dieses frommen Bewußtseins sezen: so soll auch das an sich kleinste und unbedeutendste nicht ausgenommen sein von dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit. Hiebei ist aber zu bemerken, daß auf der einen Seite nicht selten ein unrichtiger Werth gesezt wird auf ein ausdrükkliches Zurükkführen auch des kleinsten auf jenes Verhältniß, auf der andern Seite wir oft mit nicht größerem Recht einer solchen Beziehung widerstreben. Das erste geschieht in der Meinung, auch das kleinste müsse besonders deshalb ausdrükklich von Gott geordnet sein, weil so oft das größte daraus hervorgehe. Denn es scheint nur ein leeres aber keinesweges unverdächtiges Spiel der Fantasie zu sein, was so häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Ursachen, indem die Aufmerksamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zusammenhang, in welchem die wahren Ursachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Ursache und Wirkung, sei es auf dem geschichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in bestimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Ursachen aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgerissen für sich gesezt werden. Sobald aber mit einer solchen Betrachtung das fromme Gefühl sich verbindet, muß sie sich zu dem allgemeinen Zusammenhang zurükkwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menschliche Weise vereinzelte und getheilte Thätigkeit gesezt werde. Das andere, daß nämlich unserer Empfindung die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnisses auf kleinstes widerstrebt, hat seinen Grund in der Besorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkühr im unbedeutenden, z. B. mit welchem Fuß einer zuerst vorwärts schreitet, und Zufall in dem

was gar nicht in das Gebiet des Ernstes gehört, wie Gewinn und Verlust bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurükkgeführt werden soll. Allein das unangemessene liegt hier nicht in dem Gegenstand, sondern nur in der Betrachtungsweise, nämlich dem Isoliren des einzelnen Falles, da in den Fällen der ersten Art die scheinbare Willkühr immer nur einzelner Ausdrukk theils eines Gesammtzustandes ist, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, theils eines allgemeineren Gesezes, wodurch vielfältig ähnliches geregelt wird, und in denen der lezten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinsamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angesehen werden kann; und so wird nichts dagegen sein, beides auch in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unsern Saz rein an und für sich, so muß er Jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungssaz zugiebt, auch in seinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren, und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Maaß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittelst dieser Verknüpfung alles als Eines sezen. In diesem AllEinen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesezt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen. Hieraus folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbstbewußtseins für jeden Moment eines objectiven Bewußtseins, und die Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtseins für jeden Moment eines frommen Selbstbewußtseins. Denn, was das lezte betrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden ist, da ist auch

schon immer ein Naturzusammenhang gesezt, und somit wird ohne Nachtheil für jenes das Bestreben, diesen fortzusezen und ihn zur Weltvorstellung zu vollenden, in dem Maaß wirksam sein können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen dominirt. Eben so was das erste betrifft, wo eine gegenständliche Vorstellung ist, da ist immer auch ein erregtes Selbstbewußtsein, und aus diesem kann sich also ohne Nachtheil für jene mit der mehr oder weniger deutlich in ihr mitgesezten Weltvorstellung das fromme Selbstbewußtsein entwikkeln in dem Maaß, als überhaupt in Jedem die Richtung auf das Erkennen dominirt. Denken wir uns nun in einem Menschen beide Richtungen völlig ausgebildet, so wird auch jede die andere mit vollkommner Leichtigkeit hervorrufen, so daß jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs ihm zum reinsten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl als von einem Theil der Welt hervorgerufen ihm zur vollständigen Weltvorstellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, sondern sie sich irgendwie begrenzten: so müßte jede, je vollkommner sie entwikkelt wäre, um so mehr die andere aufheben. Eben dieses nun, daß die göttliche Erhaltung als die schlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Naturursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang, nicht eine von der andern gesondert ist, noch auch eine von der andern begrenzt wird, sondern beide dasselbige sind nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen, ist schon immer von den strengsten Dogmatikern[1] anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß so lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig

[1] Quenstedt Syst. theol. p. 761. . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali simul a Deo et creatura producatur . . . actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — ibid. p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

anerkannte Formel aufstellt um das Verhältniß zwischen Gott und Welt auszudrükken, auch auf dem dogmatischen Gebiet, so bald nicht mehr von dem Entstehen der Welt, sondern von ihrem Zusammensein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede ist, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwischen solchen Formeln, die sich mehr der vermischenden Identität beider, und solchen, die sich mehr der beide entgegensezenden Scheidung nähern. Auch darf man nur um sich nicht auf diese Art zu verwirren, den Unterschied zwischen der allgemeinen und besonderen Ursache besser beachten. Denn in der Gesammtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine besondere und theilweisige Ursächlichkeit zu, indem jedes nicht von Einem andern sondern von allem andern abhängig ist, die allgemeine ist nur in dem, wovon die Gesammtheit dieser getheilten Ursächlichkeit selbst abhängig ist.

Zusaz. Die spaltende ursprünglich scholastische Methode in der Glaubenslehre hat unsern einfachen Saz auf die mannigfaltigste Weise in eine Menge von Gliedern und Abtheilungen zerfällt, und es wird ziemlich gleichgültig sein, an welcher von ihnen wir versuchen zu zeigen, in was für einem Verhältniß sie zu unserer Darstellung steht. Einige nun theilen den Begriff der Erhaltung, den unser Saz ganz und getheilt ausdrükkt in die allgemeine welche sich auf die ganze Welt als Einheit, in die besondere welche sich auf die Gattungen und in die besonderste, welche sich auf die einzelnen Dinge bezieht. Diese Eintheilung erscheint schon um des willen nicht in dem Interesse der Frömmigkeit von welchem doch hier alles ausgehen soll gemacht, weil sie auf die ganz naturwissenschaftliche Frage führt, ob es in der Welt noch irgend etwas giebt das nicht unter einen Gattungsbegriff zu bringen ist. Wäre nun aber, falls diese Frage bejaht werden muß, die Eintheilung ergänzt: so würde dennoch die allgemeine Erhaltung alles andere in sich schließen, und die Zertheilung würde uns, da unser Grundgefühl nur auf der Endlichkeit des Seins überhaupt beruht völlig überflüßig sein. Eine andere Abzwekkung dieser Eintheilung aber läßt sich ahnden, wenn man den Zusaz berükksichtigt der gewöhnlich bei dem lezten Gliede gemacht wird, daß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem

Dasein und ihren Kräften erhält so lange er will. Denn da die Gattungen als Reproduction der einzelnen Dinge gewissermaßen unvergänglich sind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: so hat man einen Unterschied feststellen wollen zwischen der Erhaltung des bleibenden und des vergänglichen. Für diejenigen indeß, welche einen Anfang der Welt und ein Ende derselben annehmen, ist gar kein Grund vorhanden zu einem Unterschied zwischen der Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der Saz eben so gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unserer Erde ziemlich wissen, daß es Gattungen darauf gegeben hat die nicht mehr vorhanden sind, und daß die jezigen nicht immer gewesen sind: so muß der Saz auch auf sie ausgedehnt werden. Er sagt also eigentlich nichts aus, als daß auch die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken ist. Da nun aber die Dauer der einzelnen sowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes ist als der Ausdrukk des Maaßes ihrer Kraft im Zusammensein eines jeden mit allen übrigen: so ist in jenem Zusaz an und für sich betrachtet nichts enthalten, was unser Saz nicht auch aussagte; wie er aber gefaßt ist, kann er sehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgend wann anfinge oder aufhörte, und es muß also gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung eben so gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Eintheilung ist, daß man unterscheidet Erhaltung und Mitwirkung Gottes; allein die Unterscheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem Einige den Ausdrukk Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen; Andere beziehen Erhaltung auf das Dasein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es ist aber nicht zu übersehen, daß in dem Ausdrukk Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirksamkeit gäbe an und für sich also unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und nicht etwa nur

durch Unbestimmtheit verhüllt [1]. Darf also ein solcher Unterschied nicht gemacht werden, und sind die Kräfte der Dinge eben so wenig etwas abgesehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit als das Sein derselben, welches man doch auch nur vermittelst einer hieher nicht gehörigen Abstraction in Stoff und Form zerfällt: so beruht der Unterschied zwischen Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abstraction. Denn ein für sich zu sezendes Sein ist doch nur da wo Kraft ist, so wie Kraft immer nur ist in der Thätigkeit; eine Erhaltung die also nicht zugleich das in sich schlösse, daß auch alle Thätigkeiten irgend eines endlichen Seins unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt sind, wäre ein eben so leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken sollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in seiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieses Sein dann auch im ersten Augenblikk unabhängig könnte gewesen sein, und dies wäre dann soviel als Erhaltung, so daß sie die Schöpfung nicht in sich schließt, aber ohne die Schöpfung zu sezen. Hieher gehört nun auch noch dieses, daß auch solche Glaubenslehrer, welche den Gegenstand im Ganzen sehr richtig gefaßt haben, sich doch verleiten lassen die Mitwirkung als etwas mehr unmittelbares zu schildern als die Erhaltung [2], so daß die Thätigkeiten noch auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen, wodurch wieder genau genommen die Erhaltung der Kräfte auf Nichts zurükkgeführt wird, da doch diese in dem Gebiet des Naturzusammenhanges immer wieder abhängig ist von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann also nur sagen, daß in dem Gebiet der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt ist und gleich unvermittelt, das eine in der einen das andere in der anderen Beziehung.

---

[1] Wie Morus I, p. 306. limites non definiuntur quousque operatur sol, agricola, et ubi incipiat Deus . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

[2] Quenst. l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

Einige nun verbinden gleich mit diesen beiden Begriffen den der göttlichen Regierung, allein sofern hierdurch eine Erfüllung göttlicher Rathschlüsse[1] oder eine Hinleitung aller Dinge zu göttlichen Zwekken gemeint ist, und etwas anderes darunter verstanden werden soll, als daß vermittelst aller in die Welt vertheilten und in derselben erhaltenen Kräfte alles nur so geschieht und geschehen kann, wie es Gott ursprünglich und immer gewollt hat — denn dieses ist auch in unserm Saz schon enthalten: so können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beschreibung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegensaz von Zwekk und Mitteln zu Grunde liegt, selbst ganz abgesehen von der Frage, ob es einen solchen für Gott geben kann, doch völlig ausschließen müssen. Denn eines Theils könnte es doch für unser christlich frommes Selbstbewußtsein nur das durch die Erlösung zu begründende Reich Gottes, also etwas außer unserer gegenwärtigen Betrachtung liegendes sein, worauf sich alles andere als auf seinen Zwekk bezieht; anderntheils aber würde hiebei, wenn unser Selbstbewußtsein doch jezt das endliche Sein überhaupt repräsentiren soll, Zwekk aber und Mittel sich verhalten wie das um sein selbst willen gesezte und das nicht um sein selbst willen, eigentlich also wie das von Gott gewollte und nicht gewollte, ein Gegensaz in unser frommes Selbstbewußtsein aufgenommen werden müssen, wovon unsere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige also, was uns dieser Begriff hier darbieten könnte, wäre dieses, daß sofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung sich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für sich zu sezenden bezieht, wir eines Gegenstükkes dazu bedürfen für die leidentlichen Zustände der endlichen Dinge; nun aber sind diese für die Erreichung der göttlichen Zwekke eben so wesentliche Glieder und also die schlechthinige Abhängigkeit derselben in dem Begriff der Regierung mit eingeschlossen. Indessen ist für uns auch dieses überflüßig. Denn da die Erhaltung doch

---

[1] Morus I. p. 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

das Sein der Dinge zum Gegenstand hat, in diesem aber sofern sie ein Ort für Kräfte sind, der Gegensaz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten ist, sind auch die leidentlichen Zustände schon mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und besonders da sie ebenfalls zu den unser Selbstbewußtsein afficirenden gehören, sowol unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, sind sie auch in unsern allgemeinen Saz mit eingeschlossen. Ueberdies aber sind einerseits die leidentlichen Zustände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuständen anderer hervorgegangene, und andererseits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zustände der Dinge nach einander hervortreten und in welcher Stärke sie erscheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigenthümlicher Art zu sein ab, sondern auch von dessen Zusammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von seinen eigenen leidentlichen Zuständen. Daher könnte man denken, man unterschiede vielleicht noch besser, wenn man sagte, es sei gleichmäßig unter die schlechthinige Abhängigkeit von Gott gestellt, was aus dem Fürsichgesetztsein jedes Dings nach seiner eigenthümlichen Art, und was aus dem Zusammensein desselben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieses wäre nur eine Abstraction ohne Bedeutung für unser frommes Selbstbewußtsein, in welchem sich beides als erregender Gegenstand gar nicht scheidet; und wir fassen daher am besten alles was unser Bewußtsein erregt zusammen in der Vorstellung des nur beziehungsweise für sich gesezten und durch das allgemeine Zusammensein in seiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz dasselbe ist mit dem, was unser Saz durch den Ausdrukk Naturzusammenhang bezeichnet.

§. 47. Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.

1. Dieser Saz ist so sehr eine unmittelbare Folge aus dem vorigen, daß die natürliche Fortschreitung gar nicht gefordert

hätte, ihn besonders aufzustellen; allein Vorstellungen, welche noch bis auf einen gewissen Grad verbreitet sind in der christlichen Kirche, müssen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berükksichtiget werden. Nun aber ist eben dies eine noch sehr gewöhnliche Vorstellung von den in die Entstehung des Christenthums verflochtenen oder wenigstens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß sie Ereignisse seien von der beschriebenen Art; und da, wenn die Vorstellung selbst unstatthaft ist, sie auch nicht auf diese oder jene einzelne Thatsache übertragen werden kann: so haben auch schon von jeher die Glaubenslehrer diese Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für sich haben wir hier nicht zu urtheilen, sondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn ist dieses so wie unser Saz aussagt: so werden wir auf unserm Gebiet jede Thatsache, so lange es irgend möglich ist, mit Rükksicht auf den Naturzusammenhang und unbeschadet desselben aufzufassen suchen.

Einige nun haben Wunder in diesem Sinn als nothwendig dargestellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerseits ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf desselben, da ja doch das Aendernkönnen in dem geordneten für den Ordnenden nur ein Vorzug ist, wenn es für ihn ein Aendernmüssen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein kann. Wollte man also ein solches Eingreifen des höchsten Wesens als einen Vorzug desselben postuliren: so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm geordnetes gäbe, was ihm Widerstand entgegensezen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unser Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der andern Seite ist noch zu bedenken, daß wo die Anwendung einer solchen Vorstellung von Wundern am häufigsten ist, d. h. in Zuständen, wo es noch wenig Naturkenntniß giebt, eben da auch unser Grundgefühl am schwächsten und unwirksamsten erscheint, je mehr aber

Naturkunde verbreitet ist, also die Anwendung jenes Begriffs sparsam vorkommt, desto mehr solche Gottesverehrung, welche Ausdrukk unseres Grundgefühls ist; woraus denn folgt, daß die vollständigste Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer solchen Auffassung der Welt, welche von jener Vorstellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher Andere [1] scharfsinniger aber schwerlich haltbarer die Sache so vertheidigen, daß Gott theils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Ursachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, theils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das lezte sezt nun theils eine ganz todte Ansicht von der göttlichen Erhaltung voraus, theils überhaupt einen Gegensaz zwischen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen. Das erste klingt fast, als ob die freien Ursachen nicht auch Gegenstände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar so wie derselbe auch den Begriff der Schöpfung mit in sich schließt, in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbestehend; denn sind sie dieses, so kann für Gott eben so wenig eine Nothwendigkeit entstehen, ihren Einflüssen entgegen zu wirken, wie den Einflüssen, die eine willenlose Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt. Weder aber versteht jemand unter der Welt, welche der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, den Naturmechanismus allein, sondern das Ineinandergreifen von diesem und den freihandelnden Wesen, so daß bei jenem schon auf diese so wie bei diesen auf jenen gerechnet ist. Und überdies sind die biblischen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgestellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfassend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf sie eine Theorie brauchbar sein könnte, die ihnen die Aufgabe stellt, das wiederherzustellen was die freien Wesen im Naturmechanismus alterirt hätten. Sondern nur das Eine Wunder der Sendung Christi hat freilich den Zwekk wiederherzustellen, was die freien Ursachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen

---

[1] S. Storr Dogm. §. 25.

den von Gott ursprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Interesse der Frömmigkeit, daß die wiederherstellende freie Ursache in dem Gebiet der Erscheinung sich zu dem Naturzusammenhang anders verhalten müsse wie andere freie Ursachen.

Es lassen sich indeß noch ein Paar andere Gründe aufstellen, um derentwillen es ein Interesse der Frömmigkeit geben kann an einer absoluten Aufhebung des Naturzusammenhanges durch Wunder; und es läßt sich nicht läugnen, daß gerade diese es sind, durch welche, wenn sie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgestellt worden sind, doch diese Vorstellung von den Wundern noch am meisten eine praktische Haltung bei vielen Christen behält. Der erste ist die Gebetserhörung, weil nämlich diese nur wirklich etwas zu sein scheint, wenn um des Gebetes willen ein anderer Ausgang entsteht, als sonst entstanden sein würde, worin also eine Aufhebung des Ergebnisses, welches nach dem Naturzusammenhang erfolgt sein würde, zu liegen scheint. Der andere ist die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargestellt wird, welche also theils eine eben solche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzusammenhang nicht mit enthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenstände können an diesem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den ersten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unser Saz auch das Gebet selbst unter die göttliche Erhaltung stellt, so daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derselben ursprünglichen göttlichen Ordnung sind, mithin das sonst anders geworden sein nur ein leerer Gedanke ist. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das oben gesagte zurükweisen; denn wenn die Offenbarung Gottes in Christo nicht etwas schlechthin übernatürliches sein muß: so kann auch die christliche Frömmigkeit nicht im voraus bestimmt sein, etwas damit zusammenhängendes und daraus hervorgehendes für schlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Bestimmungen, wodurch die Annahme solcher Wunder in Zusammenhang gebracht werden soll mit denen Säzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzusammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch sehr

deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorstellung durch unsere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je bestimmter sie das absolute Wunder feststellen wollen, um desto mehr entfernen sie sich davon, Ausdrukk einer frommen Erregung zu sein, und an die Stelle des eigentlich dogmatischen Gehalts tritt ein ganz anderes Gepräge [1]. Im allgemeinen läßt sich die Sache am leichtesten übersehen, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran sich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung steht, auch jedes absolute Wunder den ganzen Naturzusammenhang zerstört; und daß es mithin von einem solchen eine zwiefache Ansicht giebt, eine positive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewissem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Gesammtheit der endlichen Ursachen dem natürlichen Zusammenhange gemäß erfolgt sein würde; so wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebner endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser

[1] Mosheim a. a. O. S. 462. nennt die göttliche Thätigkeit durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegensaz gemacht wird zwischen den Wundern und der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vortheil der lezten in der lezten Formel, aber zu ihrem Nachtheil in der ersten. Allein das fromme Gefühl wird sich eben so weigern, etwas in die Mitte zu stellen zwischen dem was ist und der göttlichen Thätigkeit durch die es ist, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuschreiben und es zugleich ein ungeordnetes nennen wollen. Zugleich streitet der Ausdrukk mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum sein soll, wenn doch das Wunder nicht soll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen werden können. — Reinhard nennt (Dogm. S. 236.) dieselbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt sie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wie hier den Gegensaz suchen in der göttlichen Sorgfalt, so würde dann die Erhaltung eine Sorglosigkeit sein; oder in der Gewohnheit der Natur, so erscheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird sich nothwendig gegen beides erklären.

Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von je her hiezu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes übernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so wird nun in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre; und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind. Um nun aber die Entstehung des Erfolgs zu beschreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Naturursachen[1] eintreten lassen. An welchem Punkt man aber auch diese göttliche Wirksamkeit zu etwas einzelnem, die immer als etwas magisches erscheinen muß, eintreten lassen will: so zeigen sich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie dasselbe durch natürliche Ursachen, wenn sie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man entweder auf eine bloß epideiktische Tendenz der Wunder geführt wird, um derentwillen Gott den Naturzusammenhang absichtlich nicht so angelegt habe, daß sein ganzer Wille daraus hervorgeht, wogegen schon die obige Erörterung über das Verhältniß der Allmacht zu diesem Begriff des Wunders gerichtet ist; oder wenn die Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht konnte so eingerichtet werden, so kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzusammenhange begriffen werden soll, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit des endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn

[1] Die Formel, Gott sei dabei wirksam ohne an Zwischenursachen gebunden zu sein, ist schon deshalb mit unserm Grundgefühl im Widerspruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargestellt wird. Insgeheim aber ist diese Terminologie selbst, welche die Naturursachen als Zwischenursachen beschreibt, von dem Grundfehler angesteckt, die Abhängigkeit dessen was geschieht von Gott als eine der Abhängigkeit von den

nun Andere dieselbe Vorstellung von den Wundern leichter festzustellen glauben, wenn sie die göttliche Mitwirkung von vorn herein eintheilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur scheinbar von der ungeordneten unterschieden ist, und dann jene den natürlichen, diese den übernatürlichen Wirkungen zutheilen, so daß die negative Seite des Wunders das Zurükkziehen der ordentlichen Mitwirkung ist [1], die positive aber das Eintreten der außerordentlichen: so ist auf der einen Seite die ordentliche Mitwirkung doch nicht mehr die ordentliche, wenn sie zurükkgezogen werden kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr bestimmt unterschieden, sondern nur die häufiger vorkommende nennen wir dann die ordentliche und die seltene die außerordentliche, ein Verhältniß, welches sich eben so gut umkehren kann; auf der andern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelst einer göttlichen Mitwirkung, sei sie auch eine außerordentliche, zunächst durch endliche Ursachen vollbracht, indem aber etwas durch sie zu Stande kommt, was ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht durch sie zu Stande kommen konnte, so sind sie entweder in diesem Fall nicht Ursachen, und dann ist der Ausdrukk Mitwirkung unrichtig, oder sie werden etwas anderes als sie vorher waren, und dann ist jede solche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherstellung des wirksamen Dinges in seinen ursprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende, Schöpfung folgen muß. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß von diesen Erklärungen die eine mehr auf die eine, die andere auf eine andere Klasse biblischer Wunder [2] paßt, und also die verschiedene Beschaffenheit dieser

---

einzelnen endlichen Ursachen gleichartige nur weiter rükkwärts liegende zu denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern ohne die Naturgeseze aufzuheben (Dogm. S. 336.), ihn nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheint.

[1] Quenstedt l. c. Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

[2] Morus beschreibt sie a. a. O. so: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

Ereignisse auf die Ausbildung dieser verschiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn also auch zu dieser Vorstellung sich nicht leicht jemand bekennen wird: so muß man wol gestehen, daß wenn die älteren Theologen diese Vorstellung des Wunders im Ganzen festhalten[1], neuere aber[2] diese Hypothese nicht ausschließend mehr geltend machen wollen, sondern auch die zuläßig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur selbst vorbereitet gehabt: so müssen wir dies auch in dem Interesse der Frömmigkeit als eine reine Fortschreitung ansehen.

3. Sonach scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als solches erkennbar wäre, und auch nirgend eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen, und demnächst theils im allgemeinen eingestehen, daß weil unsere Kenntniß der erschaffenen Natur im Werden begriffen ist, wir am wenigsten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, theils auch insbesondere zugeben, da ja bei weitem die meisten neutestamentischen Wunder auf diesem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechselverhältniß des leiblichen und geistigen weder genau bestimmen noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben sind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgesezt zu sein. Auf diese Weise bleibt alles, auch das wunderbarste was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung, zugleich aber wo dasselbe seiner Abzwekkung wegen

---

[1] Buddei Thes. de atheism. p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach Thomas p. I. Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

[2] S. Reinhard Dogmat. S. 238; wie denn auch schon der oben angeführte Ausdrukk consuetudo naturae in dieser Hinsicht vorsichtig gewählt ist. — In demselben Sinne aber oberflächlich behandelt die Sache Morus in Commentar P. I. p. 97. sq.

oder sonstwie das fromme Gefühl aufregt, findet sich dieses durch die vorgestellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weise beeinträchtiget. Zudem entledigen wir uns gänzlich der schwierigen und höchst bedenklichen Aufgabe, woran sich die Dogmatik so lange vergeblich abgemüht hat [1], nämlich sichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterscheidung der falschen und teuflischen Wunder von den göttlichen und wahren.

§. 48. Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrükken, sind vollkommen eben so in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrükken.

1. Dieser Saz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegensaz zwischen heiteren und trüben Lebensmomenten, er folgt aber so unmittelbar aus unserm Hauptsaz [2] oder vielmehr liegt schon so ganz in demselben eingeschlossen, daß wir gar keine Veranlassung gehabt hätten ihn als etwas besonderes aufzustellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, sei es nun, weil durch die Lebenshemmungen selbst überwältigt oder weil durch skeptische und ungläubige Darstellungen verwirrt, es zu allen Zeiten schwer gefunden hat, das Vorhandensein der trüberen und unglükklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtsein zu vereinigen, und daß deshalb fast jede Religionslehre und so auch vorzüglich die christliche Glaubenslehre es sich zur besondern Aufgabe machen mußte diese Vereinbarkeit darzustellen, welches dann gewöhnlich in falscher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemüthserregungen unter der Form geschah, das höchste Wesen theils über das Vorhandensein solcher Lebenszustände zu rechtfertigen, theils auch wol gar eine Veränderung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieselben zuzugeben. Es gilt also hier nur gegen beides sowol gegen das verfälschte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung desselben zu protestiren, damit die einfache und vollständige Auffassung des

[1] Vgl. Gerhard. loc. th. loc. XXIII. §. 271. [2] §. 45.

Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszustände wenngleich häufig doch nur vereinzelt vor, und so daß man einen Zusammenhang derselben nicht verfolgen könnte: so würden sie eine solche Wirkung schwerlich haben hervorbringen können; sondern diese hängt davon ab, daß es Zustände giebt, welche ein anhaltendes sich regelmäßig erneuerndes Bewußtsein von Lebenshemmung mit sich führen. Diese nun sind es, welche wir durch den Ausdrukk Uebel zu bezeichnen pflegen, und es sind also alle Uebel im ganzen Umfange des Wortes von welchen zu behaupten ist, daß sie eben so wie das ihnen entgegengesezte nämlich die Güter sich zu der allgemeinen schlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müssen wir unter die Uebel auch das Böse mitrechnen, denn es zeigt sich überall wo es ist als eine unerschöpfliche Quelle von Lebenshemmungen; nur daß wir es hier nicht zu betrachten haben als menschliche Thätigkeit sondern als Zustand. Daher so wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweise das Uebel im Zusammenhange mit dem Bösen zu behandeln haben: so ist hier umgekehrt das Böse mit unter das Uebel zu rechnen, wobei also von dem ethischen abzusehen ist, und es nur als ein auf das Selbstbewußtsein als Lebenshemmung einwirkender Zustand gegeben erscheint, so daß nachdem dieses hier ausgesprochen worden, es auch nicht weiter abgesondert heraus gehoben wird. Indeß giebt es eine andere Eintheilung des Uebels, welche wir aber auch nur insofern zu berükksichtigen haben, damit so wie wir behaupten, Uebel und Güter seien gleich sehr in der allgemeinen Abhängigkeit von Gott gegründet, so auch deutlich werde, daß in derselben Hinsicht zwischen diesen beiden Arten oder Klassen des Uebels ebenfalls kein Unterschied stattfindet. Die einen sind solche Zustände in welchen das menschliche Dasein theilweise aufgehoben wird, und wir nennen sie natürliche Uebel; die andern, welche wir gesellige nennen, sind solche Zustände in welchen die menschliche Thätigkeit im Streit mit anderer theilweise überwunden wird, und unter diese gehört dann vorzüglich auch die Einwirkung des Bösen. Offenbar aber führen beide nicht nur einander gegenseitig herbei, indem bei vermindertem Dasein auch die Thätigkeit leichter überwunden

wird, und überwundene Thätigkeit immer vermindernd auf das ganze Dasein zurükkwirkt; sondern auch dem Begriff nach gehn sie in einander über, da doch das Dasein des Menschen nur ist in der Gesammtheit seiner Thätigkeiten und umgekehrt. Der Unterschied besteht daher vorzüglich darin, daß die einen überwiegend bedingt sind durch die Gesammtheit der Naturkräfte, die andern durch den Gesammtzustand der menschlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unsere Aufgabe in dem angegebenen Umfange zu lösen sind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologische Betrachtungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasjenige zu sehen, was etwa durch sie bewirkt wird, und wovon sich doch niemals nachweisen läßt, daß es nicht auch auf andere Weise wäre zu bewirken gewesen. Ebenso wenig haben wir von dem Begriff der Erhaltung rükkwärts zu gehen auf den der Schöpfung oder darüber hinaus um etwa zu zeigen, daß Uebel wären unvermeidlich gewesen. Sondern ganz streng in unserm Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweisen die Zusammengehörigkeit dessen, was einander entgegengesezt erscheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hiebei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerst auf das Verhältniß des wechselnden vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem vergänglichen nun gehören auch die Einzelwesen in der Form einer erst bis zu einem gewissen Gipfel fortschreitenden Lebensentwikklung von da aus aber bis zum Tode sich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angesehn alle Verhältnisse, welche jene Entwikklung bedingen, das Bewußtsein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annäherung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird: so giebt es auch einen zufälligen Wechsel zwischen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar ist es auf der einen Seite dasselbe Gesammtverhältniß des Menschen zur Natur welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, so daß die Einen nicht sein können ohne die andern. Eben so ist es auf der andern Seite auf dem geselligen Gebiet, wo auch nicht eine spätere Gestaltung des gemeinsamen Lebens zum Beispiel wachsen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurükkgedrängt würde und

in Verfall käme, so daß auch hier, da beides Lebensformen sind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt sind. Das andere, worauf es ankommt, ist das Verhältniß des nur beziehungsweisen Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des endlichen. Da es nämlich keine schlechthinige Vereinzelung giebt im endlichen: so ist jedes nur in sofern für sich bestehend, als anderes durch dasselbe bedingt ist, und jedes nur sofern durch anderes bedingt als es auch für sich besteht. Nun aber ist ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend sein kann; und das ganze Verhältniß kommt nur zum Bewußtsein, sofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürsichgeseztseins und der des Bedingtseins durch Anderes, zum Bewußtsein kommen, mithin sind die Hemmungen ebenso von Gott geordnet als die Förderungen. Dieses gilt nun auf gleiche Weise für das persönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und das Gemeingefühl. Ohne ein sehr weitgreifendes Mißverständniß kann also Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das was ihm als ein Uebel erscheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinsames, als in Folge der schlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu sezen; er müßte denn überhaupt nicht vergängliches und bedingtes als durch Gott seiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und also auch unsern Hauptsaz selbst in Abrede stellen. — Wie nun dieses Mißverständniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zustände selbst außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt: so wird es auch dadurch begünstigt, daß man sich fälschlich vorstellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen dauernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein besonders für sich abgeschlossenes Gebiet, so daß sie abgesondert und ausgeschieden werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel sein. Es verhält sich aber vielmehr so, daß dieselbe Thätigkeit oder Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als ein Uebel in das menschliche Leben tritt, auf der andern Seite auch Gutes bewirkt, so daß es auch für die Lebensförderungen an dem fehlen

würde, wodurch sie bedingt sind, wenn man das hinwegschaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. Dies gilt selbst vom Bösen, welches ja nur als Uebel wirkt, sofern es in der äußeren That erscheint, und zwar gilt es nicht nur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geschichtlicher Hebel wohlthätig wirkt, sondern ganz im Allgemeinen, indem es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirkenden Fähigkeit des Menschen mit seinem Inneren hervorzutreten. Weil sich aber auf der andern Seite eben so im Allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zusammenhange auch dasjenige, wovon die meisten Lebensförderungen ausgehn, sich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Uebel verhält, durch eben das, wodurch es auch hülfreich ist, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geselligen Verhältnissen, die von der Intelligenz ausgehn, und nur etwa von der Intelligenz selbst nicht, gesagt werden kann: so hat man auch vollkommnes Recht in einem andern Sinne zu sagen, daß das Uebel nicht für sich als solches von Gott geordnet ist, weil nämlich ein solches nirgend abgesondert vorhanden ist, und dasselbe auch von den Gütern; sondern jedes ist von Gott dazu geordnet, daß es beides sei. Darin nun liegt für unser Gebiet vorzüglich dieses, daß es eine Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins ist, sei es nun des unmittelbaren oder des die Thätigkeiten des objectiven Bewußtseins begleitenden, wenn eine Hemmung als solche einen Moment vollkommen und ausschließend erfüllt, und eben so eine irrige Betrachtungsweise, wenn die Ursächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Wesen irgend eines in der Abhängigkeit von Gott bestehenden Gegenstandes gesezt wird. Und auch diese Unvollkommenheit ist eine mit zunehmender Entwikklung des Guten verschwindende, aber auch wie jedes Uebel an dem Guten selbst, nämlich an der Empfänglichkeit des sinnlichen Selbbewußtseins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtsein.

3. Die gewöhnlichen dogmatischen Bestimmungen, welche diesen Gegenstand in den Oertern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht sezen sollen, scheinen zwar die nämliche Auflösung zu beabsichtigen, aber sie nur sehr unvollkommen zu erreichen. Man unterscheidet nämlich zu diesem Behuf theils eine hülfreiche

göttliche Mitwirkung von einer nicht hülfreichen, theils eine nur materielle von einer auch formellen. Ursprünglich nun scheinen diese Ausdrükke vorzüglich auf den Gegensaz des Guten und Bösen berechnet zu sein, und zu den lezten sei die Mitwirkung nicht hülfreich oder nur materiell. Allein abgesehen davon, daß Mitwirkung und Hülfe unzertrennliche Vorstellungen sind, und bei einer nicht hülfreichen Mitwirkung nichts bestimmtes zu denken ist; und daß wenn Mitwirkung auf Thätigkeit geht es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, so daß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anders sein würde als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch also alle so bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit herausgesezt würden. Daher nach beiden Formeln das Böse stärker und mächtiger erscheint als das Gute, wenn doch das leztere nur durch die hülfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zu Stande kommt, das erste aber auch ohne diese — abgesehen sage ich hiervon kann an diesem Ort von dem Bösen vor irgend einer That rein innerlich als Gesinnung betrachtet nicht die Rede sein, weil es so auch das eigne Selbstbewußtsein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, so werden doch auch alle böse Handlungen nicht nur vermittelst der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auch eben so auf eine ihnen angemessene Weise wie die guten verrichtet, so daß kein Grund bleibt zu einem solchen Unterschied. Gesezt nun, daß alle geselligen Uebel irgendwie mit dem Bösen zusammenhingen: so würde auf diese jene Unterscheidung gar nicht anwendbar sein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerstörende Ereignisse gerade die stärksten Aeußerungen der Naturkräfte sind, also noch weniger ohne hülfreiche Mitwirkung erfolgen können als andre, und eben so wenig als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigenthümliche Form nicht beilegen kann. Geht also gleich die Absicht dahin, daß sofern eine Mitwirkung angenommen wird auch das Uebel soll unter die Abhängigkeit von Gott gestellt sein, sofern aber die Mitwirkung nicht hülfreich ist oder nur materiell, Gott nicht soll Urheber sein: so wird doch diese Absicht

genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erscheint als eine richtigere Auskunft die, wenn man sagt alles wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne diese nicht erleiden; aber alles Uebel, das Böse als solches mit eingeschlossen, gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtsein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn. Wenn nämlich jedes endliche als eine Größe von Gott mit seinem Maaß zugleich geordnet ist: so ist dadurch nicht gesezt, daß es die außer diesem Maaß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu diesen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen einen über dieses Maaß hinausgehenden Widerstand leisten. Allein die Hemmungen entstehen nicht daraus, daß ein Widerstand nicht geleistet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, sondern daraus, daß es auf eine seine Widerstandsfähigkeit übersteigende Weise angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden ist. Es bleibt also nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles was sich ereignet gleichmäßig zu beziehn, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für sich gar nicht, sondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf dasselbe von Gott geordnet sind.

§. 49. Ob das was unser Selbstbewußtsein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des sogenannten Naturmechanismus zurükkzuführen ist, oder auf die Thätigkeit freier Ursachen: das eine ist vollkommen eben so wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Saz ist an und für sich nur der Ausdrukk der gewiß allgemein zugestandenen Thatsache, daß wir uns nicht minder schlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menschen, als in allen andern Fällen. Er ist also ebenfalls schon vollständig in dem Hauptsaz unseres Lehrstükks enthalten, und wird nur als Erläuterung besonders aufgestellt, um einem nicht seltenen Mißverhältniß vor-

zubeugen, als ob nämlich das Bewußtsein unserer Willensfreiheit im Widerspruch stände mit dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es sich zunächst nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächst in dem Leben Anderer aber dann freilich auch in unserm eigenen. Ist nun die Freiheit noch so sehr in der Willensbestimmung und im Entschluß, so wird doch die Handlung immer schon gleich ein Heraustreten durch anderwärts her gegebenes so mitbestimmt, daß sie, was sie wird, nur als demselben allgemeinen Zusammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich untheilbare Gegenstand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist; und dies würde auf dem ganzen geschichtlichen Gebiet seine Bedeutung verlieren, wenn wir von diesem Zusammenhange die freien Ursachen ausgeschlossen denken wollten. Vielmehr ist hier der Ort dasjenige in seiner vollen Geltung aufzustellen, was vorher schon [1] hierüber mehr gelegentlich gesagt worden ist. Eben deshalb aber weil die freien Ursachen den allgemeinen Zusammenhang mitbilden, müssen wir auch von dem Moment des Handelns selbst und dem dasselbe begleitenden Selbstbewußtsein das nämliche sagen können. Und in diesem Sinn ist auch schon in den ersten Erklärungen [2] über das Grundgefühl auseinandergesezt worden, wie das beziehungsweisige Freiheitsgefühl und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander sind, so daß das lezte ohne jenes gar nicht bestehen könnte. Gehn wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder andere freihandelnde an demselben Ort anders würde gehandelt haben als der wirklich dort befindliche, eben so gewiß als dieser an einem andern Ort anders, und ist doch dieses an welchem Ort jeder ist, in dem allgemeinen Zusammenhang gegründet: so kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und ist ferner was das begleitende Selbstbewußtsein betrifft gewiß, daß wir des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie selbstthätige fähig sind, und dadurch ausgesagt wird, daß wir uns unsrer Freiheit als eines empfangenen und im

[1] S. §. 46, 1. [2] S. §. 4, 3.

allgemeinen Zusammenhang allmählig entwikkelten bewußt sind: so muß auch in jedem frommen Moment freier Selbstthätigkeit das Selbstbewußtsein aus beidem zusammengesezt sein dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweisigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdrukk „freie Ursachen" in unserm Saz macht nun offenbar einen Unterschied zwischen Freiheit und Ursächlichkeit überhaupt, und sezt Ursachen voraus welche nicht frei sind. Aber Ursachen sollen sie doch sein. In der gewöhnlichen Vorstellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es streng genommen außer den freien Ursachen gar keine Ursächlichkeit. Denn man denkt sich darunter ein Zusammensein und Aufeinanderwirken der Dinge als solcher, welche nur sofern sie selbst bewegt werden wieder bewegen, und von diesen kann man dann jedes in seiner Wirksamkeit nur ansehn als einen Durchgangspunkt, so daß Ursächlichkeit nur dem außer diesem Gebiet liegenden ersten bewegenden zukommt; das heißt bei dieser Vorstellung giebt es, die freien Ursachen ausgenommen, im endlichen gar keine Ursächlichkeit, sondern außer jenen nur die freie unendliche Ursache, nämlich die göttliche Ursächlichkeit welche vorgestellt wird als durch einen ersten Stoß jenes ganze Gebiet ursprünglich in Bewegung sezend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben das thierische und vegetabilische mit in diesen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper ist bei dieser Vorstellung ohnedies nicht die Rede: so sind dann die freien Ursachen, für uns die Menschen, die einzige endliche Ursächlichkeit, und es fehlt um die göttliche ganz allein übrig zu lassen nur dieses, was aber wie bereits gezeigt worden mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde, daß nämlich die Menschen auch sich selbst nur als Theil dieses Naturmechanismus ansähen, und das Bewußtsein der Selbstthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum Glükk aber sind von jeher nur Wenige dieser selbstvernichtenden Entsagung fähig gewesen, nachdem sie die übrige Welt getödtet haben, nun auch sich selbst der Vollständigkeit einer solchen Vorstellungsweise zum Opfer zu bringen. Denn ist auf diese Weise alle Ursächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: so fehlt es auch an jedem Grunde

einzelnes endliches Sein als für sich bestehend anzusehn, also an einigen Punkten in diesem allgemeinen Wechsel von Bewegtwerden und wieder bewegen mehr stehen zu bleiben als an andern, sondern alles ist entweder untheilbar Eines oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangspunkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns selbst mit der schlechthinigen Abhängigkeit zugleich freie Ursächlichkeit bei, allem lebenden aber doch auch eine Ursächlichkeit, so gewiß wir es als ein für sich bestehendes sezen; und ist gänzlicher Mangel an Freiheit nur da, wo ohne sich zu bewegen nur jedes sofern es bewegt wird, weiter bewegt: so werden wir die Ursächlichkeit des Lebendigen nur als eine verminderte Freiheit ansehn können, und werden sagen müssen, wahre Ursächlichkeit sei nur da wo Leben sei, der gänzliche Mangel an Freiheit sei aber auch ein gänzlicher Mangel an Ursächlichkeit, indem der Impuls, der das todte in Bewegung sezt damit es weiter bewege, immer von dem lebenden ausgehe. Darum nun bedient sich der Saz des Ausdrukks Naturmechanismus auch nicht als seines eigenen, weil wir nur mit Unrecht irgend etwas was unser Selbstbewußtsein erregt und also auf uns einwirkt, auf das bloß mechanische, d. h. als Durchgangspunkt wirksame, zurükkführen. Wie weit aber das Gebiet der wahren Ursächlichkeit und also des Lebens sich erstrekke, und wie für jeden Fall die wahre Ursache aufzufinden sei, diese Untersuchungen sind unserm Gebiete fremd. Unser Selbstbewußtsein aber, so fern es das des endlichen Seins ist, und wir in demselben unterscheiden theilweisiges Freiheits- und theilweisiges Abhängigkeitsgefühl als zusammengehörig von schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl als beide unter sich begreifend, fordert für jede Erregung eine endliche Ursächlichkeit in dem Gebiet des allgemeinen Naturzusammenhanges, welche als ein Ergebniß von diesem mit in die schlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieser würde nicht sich selbst gleich sein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Ursachen, worin endliche und göttliche Ursächlichkeit zusammenträfen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechanischen oder vielmehr scheinbaren Ursachen, wo nur göttliche Ursächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf

der andern aber das der freien Ursachen, wo nur endliche Ursächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zusammen, daß wir in Bezug auf die schlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen strengen Gegensaz annehmen zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit, indem was nur wirklich ein für sich bestehendes ist, wenn es auch am geistigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne sich selbst bewegt, auch in den freiesten Ursachen aber ihr Maaß von Gott geordnet ist.

2. Eben dieses wird nun in der herrschenden dogmatischen Sprache theils durch den Begriff der Erhaltung, theils durch den der Mitwirkung ausgedrükkt. Die gewöhnlichste Formel der ersten Art ist die, Gott erhalte ein jedes Ding wie es ist, also auch die freien Ursachen als solche. In dieser können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeschadet der durch den Ausdrukk Erhaltung bezeichneten schlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Wesen doch von innen bestimmte sind. Für sich allein betrachtet aber dürfte diese Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß sie auf oberflächliche Weise die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdekken scheint als wirklich aufzulösen. — Auf ähnliche Weise unterscheidet man in dem Begriff der Mitwirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Ursachen, und eine andere nach Art der natürlichen [1]. Allein dieser Ausdrukk bedarf wenigstens großer Vorsicht in der Behandlung, wenn nicht dadurch die Differenzen des endlichen Seins in das höchste Wesen selbst hineinversezt werden sollen, so daß Gott selbst als der Inbegriff derselben erscheint, welches von der pantheistischen Ansicht schwer möchte unterschieden werden können. Die Meinung kann aber nur sein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des ursächlichen Dinges gemäß sind, jedoch immer nur nach seiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechselwirkung liegt gänzlich verschiedenen, Ursächlichkeit.

Zusaz zu diesem Lehrstükk. Die Säze, von welchen zugegeben worden, daß sie eigentlich schon in dem Hauptsaz des

---

[1] Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

Lehrstükks enthalten sind, doch besonders aufzustellen, war aus zwei Ursachen rathsam. Zuerst weil über diese Gegenstände gar leicht Bestimmungen aufgestellt werden, welche das richtige Verhältniß zwischen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geschieht bei dem Wunderbaren, wenn man es als rein übernatürlich aufstellt, indem auf diese Weise eine Nachschöpfung entsteht, welche die Erhaltung theilweise aufhebt und also mit ihr im Widerspruch steht. Dasselbe geschieht, wenn man die Uebel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich sehr geschaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geschieht endlich, wenn man die freien Ursachen so sehr den natürlichen entgegengesezt, daß jene in ihrer Wirksamkeit weniger von Gott abhängig erscheinen. Denn sie haben dann ihre Wirksamkeit zum Theil anderwärts her, da sie doch ihr Dasein eben so von Gott her haben, mithin ist auch hier eine Ungleichheit zwischen Schöpfung und Erhaltung gesezt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nöthig, die Zusammenstimmung zu zeigen zwischen dem Interesse der Frömmigkeit und dem wissenschaftlichen auf der einen dem sittlichen auf der andern Seite. Das sittliche nämlich muß immer gefährdet sein oder seinerseits das fromme gefährden, wenn die schlechthinige Abhängigkeit so gefaßt wird, daß die freie Selbstbestimmung dabei nicht bestehen kann und umgekehrt. Das wissenschaftliche aber ist ein zwiefaches, das der Naturforschung und das der Geschichte. Die erstere von diesen findet sich durch die Annahme des schlechthin übernatürlichen mitten im Naturverlauf so beengt, daß sie dadurch auf nichts zurükkgeführt werden kann. Die leztere hat es vorzüglich mit dem Gegensaz zwischen Gutem und Uebel zu thun, und muß bei der Art, wie sich beide ineinander verschlungen zeigen, nothwendig fatalistisch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Uebel gar nicht oder auch nur minder sollte von Gott geordnet sein als sein Gegentheil. Ihren rein dogmatischen Gehalt aber, und daß sie ohnerachtet dieser Beziehungen keinesweges in das speculative hinüberspielen, bewähren unsere Säze vorzüglich eben dadurch, daß sie ganz in dem Hauptsaz enthalten sind. Ihr gemeinschaftliches Verhältniß zu demselben, welches nicht überall

gleich stark zu Tage liegt, ist übrigens dieses, daß jeder in seinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinstes aufstellt, und nachweisend, daß das Abhängigkeitsgefühl sich für beide Endpunkte gleich verhält, diese Gleichsezung nun als die Regel für den religiösen Ausdrukk feststellt. Der Gegensaz zwischen dem gewöhnlichen und dem wunderbaren geht zurükk auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensaz zwischen gut und übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des einzelnen; der Gegensaz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und Kleinste des individualisirten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß wenn auf irgend einem dieser Punkte die Gleichsezung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptsaz des Lehrstükks selbst, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zusammentreffen könnte. Andere schwierige Fälle außer diesen werden nicht nachzuweisen sein.

Zweiter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen.

---

§. 50. Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete schlechthinige Abhängigkeitsgefühl seinen entsprechenden Ausdrukk schon in den Lehrstükken des vorigen Abschnittes findet: so können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenschaften ursprünglich von dem dogmatischen Interesse ausgegangen ist. Von der Speculation aber lehrt die Geschichte, daß seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht [1], sie gegen alles ins einzelne gehende

---

[1] Da natürlich hier nur von christlicher die Rede sein kann: so reiche es hin zu verweisen auf Dionys. Areop. de myst. theol. c. 4. u. 5. *Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐϛιν οὔτε ἄζωος . . . οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . . οὔτε ψυχή ἐϛιν οὔτε νοῦς . . . οὐδὲ λόγος ἐϛὶν, οὔτε*

Beschreiben desselben Einspruch eingelegt und sich nur daran gehalten hat, Gott, als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hierher gehören würde, das inadäquate, sofern noch irgend etwas vom Gegensaz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgesezt wäre, häufig ist anerkannt worden. Diese Behandlungsweise verdankt daher ihren Ursprung zunächst den Werken der religiösen Dichtung, vorzüglich den hymnischen und anderweitig lyrischen, dann aber auch dem zwar kunstloseren im wesentlichen aber doch mit jenem ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen sucht, daß in Ausdrükken, deren wir uns auch beim endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Interesse der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Absicht, den unmittelbaren Eindrukk in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun schon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der christlichen Glaubenslehre, diese Vorstellungen zu regeln, so daß das menschenähnliche, welches sich mehr oder weniger in allen findet, und das sinnliche, das so manchen beigemischt ist, möglichst unschädlich gemacht werde, und nicht ein Rükkschritt gegen die Vielgötterei hin daraus entstehe. Auch das scholastische Zeitalter hat hierin viel tiefsinniges und herrliches geleistet. Als aber hernach die Metaphysik für sich allein und abgesondert von der christlichen Glaubenslehre der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, übersah man lange Zeit, wie es bei solchen Theilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß diese Vorstellungen

νόησις . . . οὔτε ζῇ οὔτε ζωή ἐςιν . . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐςιν, und auf Augustin. de Trin. V, 1. ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem sine situ praesidentem sine habitu omnia continentem sine loco ubique totum sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar. de Trin. II., 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm. Proslog. c. 18. u. 22.

göttlicher Eigenschaften nicht philosophischen sondern religiösen Ursprungs sind, und nahm sie mit in diejenige philosophische Disciplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wissenschaft einen ächt speculativen Charakter entwikkelte, diese nicht auf speculativem Boden entstandenen Vorstellungen um desto mehr nur kritisch und skeptisch behandelt werden, wogegen die Dogmatik sie mehr und mehr mußte zu systematisiren suchen, nicht, wenn sie sich recht verstand, um zu dem Bewußtsein zu kommen, daß darin die Erkenntniß Gottes vollständig gegeben sei, sondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtsein nach allen den Verschiedenheiten, wie es sich auf Veranlassung verschiedenartiger Lebensmomente realisirt, darin befaßt sei. Weil aber die Trennung nicht vollständig und das Verkehr zwischen beiden Disciplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, so ist fortwährend sowol in der philosophischen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatische gehört hatte als auch umgekehrt. Daher ist immer noch nöthig, zu bevorworten, daß ohne speculative Ansprüche zu machen, aber auch ohne speculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatischen Verfahrens halten, sowol was den Gehalt der einzelnen Bestimmungen als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieser Beziehung läugnet nun unser Saz im allgemeinen den speculativen Gehalt aller in der christlichen Glaubenslehre aufzustellenden göttlichen Eigenschaften, schon um deswillen und sofern als sie mehrere sind. Denn sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrükken, was die andere nicht ausdrükkt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser wie die Erkenntniß eine zusammengesezte wäre, auch ein zusammengesezter[1] sein. Ja wenn auch diese

[1] Mosheim Theol. dogm. I. p. 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen streifen indeß sehr nahe daran, solche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. Endemann Institt. p. 51,

Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesezt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensazes gestellt. So wenig nun dieses den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit entspricht, so daß so gefaßte Bestimmungen auch nicht für speculative Aussagen gelten können: eben so wenig würde das Interesse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte. Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst differentes gesezt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt. Indem wir also diesen Bestimmungen nur die in unserm Saz ausgesprochene Bedeutung beilegen: so bleibt dadurch zugleich jedem freigestellt, unbeschadet seiner Zustimmung zur christlichen Glaubenslehre, sich jeder Form der Speculation anzuschließen, welche nur einen Gegenstand zuläßt, auf welchen sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, so findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrschend; einmal werden Vorschriften aufgestellt wie man zu richtigen Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen könne, dann werden auch gewisse Rubriken aufgestellt, unter welche die verschiedenen Begriffe göttlicher Eigenschaften zu vertheilen sind. Wie nun beides darauf abzwekkt diese Vorstellungen zu systematisiren: so ist in dieser Hinsicht dasselbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn sehe man das Verzeichniß dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen an, die auf

---

welcher unterscheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

Gott selbst zu beziehen sind: so müßte eine vollständige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich sein, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche leztere doch die Schrift — soviel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft gemacht werden — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüßig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollständigkeit anzustreben, als daß wir keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen ohne die ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen. Und bei diesem Verfahren ergiebt sich auch die Classification von selbst, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin gehörigen Eigenschaften zur Darstellung kommen können. Um so mehr ist es hier an der Stelle auseinander zu sezen, wie wenig an dem bisherigen Apparat, der uns bei unserm Verfahren überflüßig wird, für die Sache selbst verloren geht.

Nämlich was zuerst die Methoden anbetrifft so hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenschaften gelangen kann, der Weg der Entschränkung, der Verneinung oder Absprechung und der Ursächlichkeit[1]. Nun leuchtet wol von selbst ein, daß diese keinesweges gleichartig und als solche einander coordinirt sind. Denn für die ersten muß erst etwas außer Gott als Eigenschaft geseztes gegeben sein, was dann entweder nachdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder dessen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl selbst im genauesten Zusammenhange steht. Wenn man nun aber die beiden ersten in ihrem Verhältniß unter sich betrachtet: so ist klar daß die Verneinung für sich gar kein Weg ist um irgend eine Eigenschaft zu sezen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas positives zurükkbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung darin bestehn, daß von jenen positiven die Schranken verneint werden; auf dieselbe Weise aber ist auch die Entschränkung eine Verneinung, denn es soll etwas gesezt werden in Gott, aber die Schranken,

[1] Via eminentiae negationis et causalitatis.

welche anderwärts mitgesezt werden, sollen in Gott nicht gesezt sein. Die Einerleiheit beider Methoden wird vollkommen anschaulich in dem Begriff der Unendlichkeit, der zugleich die allgemeine Formel der Entschränkung ist, denn was unendlich gesezt wird, wird auch entschränkt, zugleich aber zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung ist, durch die unmittelbar nichts gesezt wird, aber durch die auch alles gesezt sein mag, was eben so wol beschränkt als schrankenlos gedacht werden kann, daß wir durch Verneinung nur insofern eine Eigenschaft sezen, als etwas positives hinter der Verneinung zurükkbleibt. Beide Methoden können also nur zur Anwendung kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur Unbeschränktheit erhoben als göttliche Eigenschaft sezt, was nur schlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man dies vermeiden, so müßte der Anwendung dieser Methoden eine Bestimmung vorangehn, was für Eigenschaftsbegriffe überhaupt sich dazu eignen Gott auf unbeschränkte Weise beigelegt zu werden, und was für welche schlechthin von ihm verneint werden müssen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein selbständiges ist. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenschaften, welche irgend einer Modification unsers Abhängigkeitsgefühls entsprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff der Ursächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevorworten müssen, theils daß eben auf diesen Begriff erst das andere Verfahren muß angewendet werden, nämlich das endliche in der Ursächlichkeit verneint, die Productivität darin aber unbeschränkt gesezt, theils daß, insofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwikkelt werden, die Verschiedenheiten derselben ebenfalls nichts reelles in Gott sind, ja daß sie auch weder einzeln noch zusammen genommen das Wesen Gottes an sich ausdrükken, wie denn niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt werden kann: so ist doch soviel gewiß, daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurükkgehn müssen.

Was endlich die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so zeigt schon die große Mannigfaltigkeit derselben, wie wenig Sicherheit in dem ganzen Verfahren statt findet, und wie wenig irgend eine sich habe einer allgemeinen Zustimmung versichern können. Wir können aber hier nur über einige davon kurze Andeutungen geben. Als Haupteintheilung wird von Einigen[1] aufgestellt die in natürliche, auch metaphysische genannt, welches freilich bei Gott ganz dasselbe sein muß, und in sittliche, welches freilich schon deshalb sehr abschrekkend klingt, weil sich daraus schließen läßt, das sittliche gehöre nicht auf gleiche Weise zum Wesen Gottes[2]. Andere theilen zuerst alle göttliche Eigenschaften in wirksame und ruhende, welches auch wenn Gott doch nur als lebend vorgestellt werden kann, schwer zu begreifen ist, da in dem lebenden als solchem auch alles Thätigkeit ist. Werden nun freilich die einen als in Gott bleibend als Bestimmungen der vollkommensten Substanz beschrieben, welche keine Wirksamkeit nach außen in sich schließen, so läßt sich eine rein innere Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenschaften, und die Eintheilung träfe dann zusammen mit einer andern in absolute und relative Eigenschaften. Allein ungerechnet, daß eine Schöpfung in der Zeit vorausgesezt, die wirksamen Eigenschaften auch entweder erst mit der Zeit entstanden oder vorher ruhend müßten gewesen sein, mithin für diese Voraussezung die Eintheilung nichtig ist, so ergiebt sich doch immer ein zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelst der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelst der wirksamen, und wie beides auf diese Weise ganz von einander gesondert erscheint, so möchte man noch eine dritte Klasse von Eigenschaften vermissen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenschaften sind, so ist in ihnen zusammengenommen

---

[1] Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leser hiezu vergleichen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Mosheim, bei Reinhard und bei Schott.

[2] Es würde dann an den Ort gehören, den Einige als analogon accidentium bezeichnen.

freilich gar kein inneres Leben beschrieben, sondern theils sind sie bloß formell, wie Einheit Einfachheit Ewigkeit, theils gar nur negativ wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, theils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit sind sie selbst nur Maaß und Beschaffenheit der wirksamen Eigenschaften. Dabei zeigen sich nun diese Eintheilungen auch als nicht erschöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Eintheilung einzelne Eigenschaften als Folgerungen aus den andern angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majestät, oder auch daß Gott das höchste Gut ist. Und so scheint es freilich auf den ersten Anblikk willkommen um dergleichen zu vermeiden, daß Einige von vorne herein die göttlichen Eigenschaften eintheilen in ursprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht sieht, wie eine solche Eintheilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenschaften selbst schon gegeben wären, so könnte sie nur um so eher eine ächt dogmatische sein. Allein wenn doch allgemein zugestanden ist, daß die Verschiedenheit der Eigenschaften nichts reelles in Gott ist, so ist dann jede nur ein anderer Ausdrukk des ganzen sich immer gleichen göttlichen Wesens, mithin sind alle ursprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenschaften in demselben Sinn. Sollen aber die so getheilten Eigenschaften aus dem frommen Selbstbewußtsein entwikkelt und die Eintheilung in diesem Sinne dogmatisch sein: so gäbe es dann wieder keine ursprüngliche Eigenschaft sondern alle wären gleich sehr abgeleitet. Doch ist die Eintheilung nicht aus dieser Betrachtungsweise hervorgegangen, sondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinsicht sagen könnte, das göttliche Wesen allein sei ursprünglich, alle Eigenschaften aber abgeleitet. Eine solche Ableitung göttlicher Eigenschaften aus dem göttlichen Wesen würde das lezte als bekannt voraussezen, und wäre ein rein speculatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatische nicht anders als so sich gestalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt werden kann, als nur dasjenige in dem höchsten Wesen, woraus das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären ist. Ergänzt man sich aber den einfachen Ausdrukk, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er selbst aber von nichts: so ist sogleich

wieder Veranlassung gegeben zu einer Eintheilung in positive und negative Eigenschaften. Und indem hier schon in dem Eintheilungsgrunde das Verhältniß zwischen dem höchsten Wesen und allem andern Sein vorausgesezt ist: so sieht man, wie von hier aus die absoluten oder ruhenden oder natürlichen oder metaphysischen Eigenschaften nur negativ ausfallen können, also streng genommen ohne bestimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieser Auseinandersezung hervorgeht auf der einen Seite, daß dieselbe Voraussezung, durch welche diejenigen Eigenschaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt ausdrükken, nur als gleichsam hinzugekommene und accidentelle erscheinen, nämlich die Trennung dessen, was Gott an und für sich ist von seiner Beziehung zur Welt, auch Ursache ist, daß die rein innerlichen Eigenschaften nur negativ können aufgefaßt werden; auf der andern Seite, daß die Maßregeln, um die Zusammenstellung aller göttlichen Eigenschaften an Einem Orte sicher zu stellen, theils auch solche Begriffe hervorrufen, welche dem Interesse der Frömmigkeit ganz fremd sind, theils was sie auseinander halten wollen doch wieder verwirren: so dürfen wir hoffen, ohne diesen Apparat und ohne solche Zusammenstellung die Aufgabe wol eben so gut zu lösen, wenn wir nur jedem einzelnen Theil unseres Entwurfes möglichst Genüge leisten. Doch aber werden auch wir von manchen dieser Formeln nach unserer Weise Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erscheinung des frommen Selbstbewußtseins in der Form der Lust und Unlust zu thun haben, sondern nur mit dem was diesen Erscheinungen gleichmäßig zum Grunde liegt, mit der innern productiven Richtung auf das Gottesbewußtsein, abgesehen davon, ob sie sich gehemmt findet oder gefördert: so werden wir die Eigenschaften, die sich uns hier ergeben, in sofern als jene Richtung das ursprüngliche ist, auch ursprüngliche nennen können, und die, welche sich uns im zweiten Theil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir, das fromme Selbstbewußtsein in seinen Erscheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meisten verneint werden muß, wodurch sein Gesetztsein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meisten in ihm gesezt, wodurch sein Gesetztsein

in uns am freiesten hervortritt: so werden wir nach unserer Weise sagen können, daß auf diese Weise göttliche Eigenschaften nach der Methode der Entschränkung und Absprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entstehen, und auch dort wird es solche geben, nach der Methode der Causalität. Doch weicht diese Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen mehr die Analogie mit der Speculation verrathenden Gebrauchsweise jener Formeln.

§. 51. Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükkweiset, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesezt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesezt wird.

1. Da wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein solches haben, welches einen Moment erfüllen kann sowol in Verbindung mit dem theilweisen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweisen und bedingten Freiheitsgefühl, da in diesem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder theilweiser Ursächlichkeit und Leidentlichkeit unser Selbstbewußtsein das endliche Sein überhaupt repräsentirt; immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit gesezt ist in einem Theil des endlichen Seins, dann in einem andern Selbstthätigkeit und Ursächlichkeit gesezt ist, worauf jene bezogen wird, und dies gegenseitig aufeinander bezogen sein von verschieden vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzusammenhang bildet: so folgt nothwendig, daß das unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl begründende, d. h. die göttliche Ursächlichkeit, sich auch so weit erstrekkt als der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit, mithin dieser dem Umfange nach gleich gesezt ist. Da sich ferner das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl grade ebenso verhält, wie zu theilweisem Freiheitsgefühl, mithin der zwischen diesen

beiden bestehende Gegensaz in Beziehung auf jenes verschwindet; die endliche Ursächlichkeit aber nur vermittelst ihres Gegensazes zu der endlichen Leidentlichkeit das ist, was sie ist: so ist folglich auch die göttliche Ursächlichkeit der endlichen entgegengesezt. Die göttliche Ursächlichkeit als der Gesammtheit der natürlichen dem Umfange nach gleich wird dargestellt in dem Ausdrukk der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Ursächlichkeit stellt. Die göttliche Ursächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengesezt, wird dargestellt in dem Ausdrukk der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinanderbezogensein vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit gestaltet den Naturzusammenhang zu dem Gebiet der Wechselwirkung und also des Wechsels überhaupt, indem aller Wechsel und alle Veränderung auf diesen Gegensaz zurükkgeführt werden kann. Es ist also in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ursächlichkeit der göttlichen entgegengesezt ist, das Wesen der ersteren zeitlich zu sein, mithin sofern ewig das Gegentheil von zeitlich ist, wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdrukk jenes Gegensazes sein.

Ueber das was beide Ausdrükke mehr, nämlich über die göttliche Causalität oder über den Umfang der endlichen hinausgehendes nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu enthalten scheinen, wird sich die folgende weitere Entwikklung beider Begriffe auslassen. Hier ist nur im allgemeinen zu bemerken, daß eben, weil beide Begriffe sich hier nur auf die göttliche Ursächlichkeit beziehen, auch an ihnen sich sogleich bewähren läßt, daß die einzelnen Eigenschaften nach ihren Differenzen nichts reelles in Gott sind. Es ist immer eine Ungenauigkeit, die man wenigstens als solche bemerklich machen muß, wenn wir dieses als zwei verschiedene Eigenschaften aufstellen. Denn die göttliche Ursächlichkeit ist nur insofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als sie ihr der Art nach entgegengesezt ist, indem, wenn sie ihr der Art nach gleich wäre, wie es sich in allzumenschlichen Vorstellungen von Gott nicht selten ausspricht, sie ebenfalls dem Gebiet der Wechselwirkung angehörte, und also ein Theil der Gesammtheit des Naturzusammenhanges wäre. Eben so aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte sie ihr auch nicht entgegen-

gesezt sein ohne zugleich die Einheit des Naturzusammenhanges aufzuheben, weil sonst zu einiger endlichen Ursächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anstatt also zu sagen, Gott sei ewig und allmächtig, würden wir besser sagen, er sei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig, oder auch Gott sei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit. Wir müssen aber dennoch schon wegen der unumgänglichen Vergleichung mit den bisher geltenden näheren Bestimmungen beider Eigenschaften jede besonders behandeln.

2. Es ist aber, da man immer von der Vergleichung der göttlichen Ursächlichkeit mit der endlichen ausging, natürlich, daß sich zu diesen beiden Begriffen in der religiösen Dichtung sowol als in dem religiösen Gespräch noch zwei andere Begriffe gesellt haben, nämlich zu dem Begriff der Ewigkeit der der Allgegenwart und zu dem Begriff der Allmacht der der Allwissenheit. Wenn die beiden Ausdrükke, von denen eben gehandelt ist, den beiden in unserm Saz aufgestellten Gliedern jenes Verhältnisses vollkommen entsprächen: so würden wir die beiden jezt erst erwähnten Begriffe nicht auf gleiche Weise wie jene zu behandeln haben; sondern es würde nur nöthig sein Vorsichtsmaßregeln aufzustellen, damit nicht in denselben irgend etwas unserm Saz und jenen beiden Hauptbegriffen widersprechendes mit gedacht werde. Es verhält sich jedoch nicht ganz so. Der Begriff Ewigkeit drükkt allerdings den Gegensaz aus zu der im Naturzusammenhang enthaltenen Ursächlichkeit, aber doch zunächst nur sofern diese zeitlich bedingt ist, und sie ist doch eben so gut auch, und zwar die geistige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichsezung dem Umfang nach: so liegt darin allerdings schon, daß die endliche Ursächlichkeit überall im Raum abhängig ist von der göttlichen; aber der Begriff welcher die Entgegensezung ausdrükkt tritt durch diese Beziehung zurükk, und der vollständige Ausdrukk ist erst in Ewigkeit und Allgegenwart zusammengenommen. — Was ferner den Begriff der Allwissenheit betrifft, so ist er in dem Gebiet der volksmäßigen und der dichterischen und religiösen Mittheilung vielleicht ursprünglich entstanden um das Verhältniß zwischen Gott und dem was in dem Innern des Menschen vorgeht zu bezeichnen; in der

Glaubenslehre findet er sich aber immer an diesem Ort abgehandelt, und er gehört in dem weitesten Umfang gedacht hierher, weil wir in dem Gebiet der endlichen Ursächlichkeit einen Gegensaz zu machen pflegen zwischen lebendigen und todten Kräften, und ohnerachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche Ursächlichkeit unter die göttliche gestellt ist, bleibt doch in dem Begriff der Allmacht selbst, wenn einmal mit Recht oder Unrecht todte Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sie nach der Analogie der todten Kräfte zu denken. Dem wird nun, da Bewußtsein die höchste uns gegebene Form des Lebens ist, durch den Begriff der Allwissenheit abgeholfen. Natürlich aber können diese hinzukommenden Eigenschaftsbegriffe ebenso wenig jeder für sich etwas besonderes und verschiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgestellten; und so wie es in Bezug auf jene beiden der richtigste Ausdrukk schien zu sagen, Gott sei in seiner Ursächlichkeit die ewige Allmacht oder der allmächtig-ewige, so würden nun auch die beiden andern Begriffe am besten in einen solchen zusammenfassenden Ausdrukk mit eingeschlossen. Aber auch jeder von diesen beiden Begriffen für sich muß ein Ausdrukk für das göttliche Wesen sein, weil ja keiner etwas verschiedenes in Gott bedeuten kann; und so ist auch Allgegenwart, der göttlichen Ursächlichkeit beigelegt, schon selbst auch Allmacht und Allwissenheit schon selbst auch Ewigkeit. Es ließe sich aber um die Identität aller dieser Eigenschaften auf die kürzeste Weise auszudrükken noch ein anderer Sprachgebrauch aufstellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Aeußerlichkeit darstellen, und wir dabei immer ein Etwas voraussezen, das erst in Zeit und Raum sich verbreitend ein äußerliches wird: so läßt sich auch der Gegensaz zu Zeit und Raum bezeichnen als das schlechthin innerliche. Eben so, wenn durch den Ausdrukk Allwissenheit vorzüglich bevorwortet werden soll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, so würde dasselbe erreicht durch den Ausdrukk schlechthinige Lebendigkeit, und dieses beides Innerlichkeit und Lebendigkeit wäre also eine ebenso erschöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmischung sicher stellende Darstellungsweise.

Erstes Lehrstükk.

Gott ist ewig.

§. 52. Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes.

1. Wenn man die Ewigkeit Gottes von seiner Allmacht, welche hier nur in besonderer Beziehung auf die Ewigkeit umschrieben ist, absondert: so bleibt sie nur eine sogenannte ruhende Eigenschaft und so wird sie auch oft beschrieben als die auf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie aber als eine solche aufzustellen, würde nur die mit dem frommen Bewußtsein gar nicht zusammenhängende, mithin für uns völlig leere Vorstellung begünstigen von einem Sein Gottes abgesehen von den Erweisungen seiner Kraft; eine Vorstellung, welche allemal schon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen, auf dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendbaren Gegensaz von Ruhe oder Muße und Thätigkeit in sich schließt. Das fromme Bewußtsein aber wird, indem wir die Welt überhaupt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtsein seiner ewigen Kraft[1]. Wenn dichterische Darstellungen dagegen die Ewigkeit Gottes nur als ein Sein vor allem zeitlichen[2] ausdrükken: so kann dieses nicht ohne Nachtheil eben so in die didaktische Sprache aufgenommen werden; indem auf diesem Gebiet eine Vergleichung von mehr und weniger nur zwischen gleichartigem angestellt werden kann, die göttliche Ursächlichkeit aber muß, da ja auch die Zeit selbst durch dieselbe bedingt ist[3],

---

[1] Röm. 1, 19. [2] Ps. 90, 2.

[3] Augustin de Gen. c. Man. I. 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Dasselbe scheint auch in dem Ausdrukk *ἄφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων* 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu sein.

um so mehr vollkommen zeitlos gedacht werden [1]. Dieses wird durch Ausdrükke, welche zeitliches bezeichnen und also gleichsam bildlich erreicht, indem man die zeitlichen Gegensäze des vor und nach, des älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichsezung aufhebt [2]. — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf seine Allmacht beziehen, und sie ihr gleich und mit ihr identisch sezen: so folgt daraus an und für sich noch keinesweges, daß das zeitliche Dasein der Welt einen Rükkgang in das unendliche bilden müsse, so daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe [3]. Denn wie das jezt in der Zeit entstehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist: so könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten sein. Nur ist auch auf der andern Seite eben so wenig zu besorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos gesezt wird, deshalb der Unterschied zwischen der göttlichen Ursächlichkeit und der innerhalb des Naturzusammenhanges aufgehoben werde, und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegensaz zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch die unendliche Länge der Zeit nicht im mindesten verringert wird [4].

---

[1] Aug. Conf. XI. 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

[2] Augustin de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipsa est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form dasselbe wie 2 Petr. 3, 8.

[3] Vgl. Jo. Damasc. c. Man. VI. *οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ᾽ αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν.*

[4] Augustin de mus. VI, 29. tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id. de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

2. Sehr verdunkelt wird aber dieses Verhältniß freilich durch alle solche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche sie jener scheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, theils gleich sezen[1], theils auch nur sie mit derselben vergleichen[2]. Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft zu beschreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, ist von dieser Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesezt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, sondern indirect vielmehr behauptet. Wir müssen also alle solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, dessen Gegentheil er doch ist, durch Entschränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichterische Stellen[3] die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beschreiben können: so lehrt uns das neue Testament[4] selbst, wie diese für das didaktische zu ergänzen sind. Muß man daher von Einigen Theologen freilich zugeben, daß sie mit Socin nur um anderer dogmatischen Ansichten willen die völlig schriftmäßigen Erklärungen des Augustinus und Boethius verworfen haben: so kann man sich dieses bei Andern doch nur aus der Besorgniß erklären, daß wenn man die Ewigkeit als eine Zeitlosigkeit seze, dann eigentlich nichts

---

[1] Socin Praelectt. cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. Mosheim Theol. dogm. I. p. 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu Cudw. Syst. intell. p. 781. — Reinh. S. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei schon eine unzuläßige Unterscheidung zwischen Substanz und Existenz in Gott zum Grunde liegt.

[2] Eckermann Dogm. I. S. 123 nennt sie eine nothwendige, indem er sie mit der Unsterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

[3] Hiob 36, 26. Ps. 102, 28.

[4] Vgl. 2 Petr. 3, 8. mit Ps. 90, 2.

gesezt sei. Diese kann aber nur entstehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenschaften sezt, und dabei doch denkt, daß jede für sich allein das Wesen des göttlichen Seins ausdrükken soll; sie verschwindet hingegen, wenn man diesen Begriff, so wie wir es fordern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirksamkeit gesezt wird, kann zwar etwas unbekanntes und vielleicht nicht anschaulich darzustellendes, aber doch keinesweges nichts gesezt sein. Ja auch für die Anschaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hülfe dar, indem auch diesem die Zeit überwiegend nur anhängt, sofern es verursacht ist, minder aber sofern verursachend; vielmehr sofern es erfüllte Zeitreihen als dasselbige hervorbringt, und also als sich selbst gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechselnden Gemüthserscheinungen, namentlich aller Entschlüsse, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche verursachende ist zu dem wechselnden verursachten, wird es auch beziehungsweise zu dem verursachten als zeitlos gesezt. Und mit einem solchen analogischen Anknüpfungspunkt müssen wir uns hiebei begnügen.

Zusaz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Ist der Begriff der Ewigkeit so gefaßt: so ist keine Veranlassung, die Unveränderlichkeit noch als eine besondere Eigenschaft aufzuführen, vielmehr ist sie in jener schon enthalten. Denn ist Gott in seinem ihre schlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältniß zur Welt völlig zeitlos: so giebt es darin auch kein mannigfaltiges nach einander. Anders scheint es sich zu stellen, wenn man von dem Unterschiede zwischen Substanz und Existenz in Gott ausgehend die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darstellt[1]. Allein es kommt doch für uns auf dasselbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenschaft ist, welche nichts in

---

[1] Vgl. Reinhard Dogm. S. 105. Betrachtet man sie, die Unveränderlichkeit, an dem Wesen Gottes, so heißt sie Einfachheit; an der Existenz, so ist sie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit schon eine besondere Eigenschaft, und die Ewigkeit war die an der Existenz betrachtete Unendlichkeit.

dem frommen Selbstbewußtsein vorkommendes aussagt. Man kann also eher, daß Gott unveränderlich ist, nur als einen Kanon aufstellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemüthserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott[1] so verstanden werde, daß dabei irgend ein Wechsel in Gott müsse vorausgesezt werden.

Zweites Lehrstükk.

Gott ist allgegenwärtig.

§. 53. **Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.**

1. So wie der Saz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart selbst nur hier aufgenommen worden ist, weil der Gegensaz der göttlichen Ursächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdrukk Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde: so scheint nichts anders nöthig, als eben so gleichförmig alles zu dem vorigen Saz beigebrachte Raum in Zeit verwandelnd auf diesen überzutragen. Von der religiösen Dichtkunst zwar ist dieser Begriff schon von jeher[2] auf eine vorzügliche Weise und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt sagen müssen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieser also lebendiger ist und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrükkt ist, minder in das fromme Leben eingreift, und sich daher durch einen kälteren Ton unterscheidet. Dies liegt wol darin, daß der größte Theil der Frommen mit seinem Bewußtsein an der Gegenwart festgehalten wird. Wenn also die Gleichsezung der göttlichen Ursächlichkeit mit dem Gesammtinhalt der endlichen jedem Act, in welchem wir einen Theil des Natur-

---

[1] 2. Mos. 32, 14. Jerem. 26, 13, u. 42, 10.
[2] Ps. 139 u. a.

zusammenhanges in uns aufnehmen oder uns mit einem solchen identificiren, also jedem Moment unseres über die ganze Welt sich ausdehnenden Selbstbewußtseins das Recht giebt, das fromme Bewußtsein aufzuregen; und also wo irgend der Mensch sich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert ist die in jeder endlichen Ursächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchsten mit seinem Bewußtsein zu ergreifen: so ist natürlich, daß wir uns in dieser Hinsicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entferntesten Räume versezen, als wir auf die entferntesten Zeiten zurükkgehen. Auf unserm Standpunkt aber erscheint diese Ungleichheit, wie natürlich sie auch sei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wissenschaftlicheren Verfahren liegt ob sie auszugleichen, was hier durch die Art der unmittelbaren Zusammenstellung beider Begriffe bewirkt werden soll. Zugleich aber muß sie sich vorsehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer starken sinnlichen Beimischung zusammenhänge und sie von dieser etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Ursächlichkeit als Ewigkeit gar leicht so erscheinen kann, als sei sie doch sich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtsein derselben sezt; eben so erscheint sie auch leicht so in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Ursächlichkeit größer und kleiner ist an verschiedenen Orten, am kleinsten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt ist durch sogenannte todte Kräfte, und größer wo eine größere Lebensentwikklung ist, am größten also, wo klares menschliches Bewußtsein wirksam ist und so höher hinauf. Hiegegen nun muß zunächst gesagt werden, daß hiedurch wohlverstanden kein Unterschied in der allmächtigen Gegenwart Gottes gesezt ist, sondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf dessen verursachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart bezogen wird[1]; denn so ist die Empfänglichkeit des Menschen dafür größer als irgend eines anderen irdischen Seins, unter den

---

[1] Jo. Damasc. de fid. orth. I, 13. *αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμιγῶς διήκει, καὶ πᾶσι μεταδίδωσι τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.*

Menschen aber ist sie bei den frommen am größten. Doch auch dieses wird erst ganz deutlich, wenn man sich erinnert, daß zufolge der Erklärung unseres Sazes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos [1], mithin auch nicht größer oder kleiner an verschiedenen Orten darf gedacht werden.

2. Es ist aber sehr schwer, um alle solche Bestimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas räumliches hineinlegen, glükklich herum zu kommen, wenn man unmittelbar die dichterischen und volksmäßigen Beschreibungen, welche fast immer die raumbedingende Ursächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeschränkten Raumes selbst vorstellen, in das dogmatische Gebiet übertragen will; und eben so schwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit als eine ruhende Eigenschaft zu betrachten. In der ersten Beziehung kann richtig gebraucht nicht ohne Nuzen sein die in der griechischen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrükke *ἀδιαςασία* und *συνουσία* beide nämlich auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drükkt den Gegensaz gegen die endliche Ursächlichkeit aus, welche — und zwar die geistige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem ursprünglichen Ort oder Mittelpunkt geschwächt wird, so daß jede Kraft wie sie da gar nicht mehr ist, wo sie nicht mehr wirkt, auch überhaupt weniger ist, wo sie weniger wirkt. Dieser Unterschied ist es, welcher geläugnet, und also ein Sich überall gleich sein der göttlichen Ursächlichkeit behauptet wird; die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdrukk Nichtaußereinandersein liegt, und so auch in dem Sichüberallgleichsein gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott.

---

[1] Augustin. de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipsi alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id. Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut aër aut lux.

Dasselbe ist von dem Ausdrukk *συνουσία* zu merken, welcher nur besagen kann, daß nirgend endliche Ursächlichkeit ist ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die *συνουσία ἐνεργητικὴ*, sondern auch die *ὑποςατικὴ*, in sofern leztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausspricht, bezieht sich auf die endliche Ursächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermischung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheistischen Schein, nicht leicht vermeiden können. Diesen Schein trägt auch gar sehr stark jene Bestimmung, daß Gott nicht circumscriptive sondern repletive überall sei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expansiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorstellung von einer Gott zuzuschreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbesserung, die man anbringt, indem man sagt, dies solle nicht körperlich verstanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines endlichen im Raum verhindert werde, sondern auf göttliche Weise, wird selten mit der gehörigen Vorsicht gefaßt[1]; und wenn sie dann so ausgedrükkt wird, daß Gott alle Oerter in sich fasse[2], so führt das leicht auf das entgegengesezte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein alles umschließende ist; und wenn nun diese Allgegenwart ruhend im Gegensaz von wirksam gedacht wird, so bleibt fast nur übrig, daß er das an sich leere sei. Wie denn auch der verwandte Ausdrukk, daß Gott selbst der Ort für alles sei[3], eben deshalb nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieser Seite die gründlichste Verbesserung, welche das räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß

---

1 Diese kann man rühmen am Jo. Dam. 1. c. *Ἔςι δὲ καὶ νοητός τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔςιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ . . . ὁ μὲν οὖν θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

2 Hilar. d. f. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

3 Theoph. ad Aut. II. *Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ᾽ αὐτός ἐςι τόπος τῶν ὅλων.*

Gott in sich selbst sei[1], der aber freilich die zur Seite stehen muß, daß die Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins überall seien. Mittelbar und gleichsam bildlich wird aber dasselbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegensäze[2]. Das andere anlangend, so hebt die Unterscheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirksamen Eigenschaft das wesentliche Sichselbstgleichsein der göttlichen Ursächlichkeit fast unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. Wenn man zum Beispiel unterscheidet, die Allgegenwart Gottes so weit sie sich auf ihn selbst bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geschöpfe[3], und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, so gab es vor dieser nur die erste Allgegenwart, und die andere ist erst hinzugekommen; oder man sezt die Welt endlich im Raum und also einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derselben, so erstreckt sich wiederum die erste Allgegenwart weiter als die andere, und es geschieht dann sehr leicht, daß man sagt, Gott sei an und für sich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geschöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weitesten sind auch hierin die Socinianer gegangen[4], vorzüglich aber doch um jenen pantheistischen Schein zu vermeiden[5], welches sie nur so erreichen zu können meinten, weil sie sich nicht

---

[1] Augustin. Ep. 187, 14. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus.

[2] Augustin. de gen. ad litt. VIII, 48. incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — Hilar. l. c. ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

[3] radicaliter et relative. S. Gerh. loc. th. T. III. p. 136.

[4] Smalcius refut. Franc. p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

[5] Thom. Pisecius respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius in-

ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am stärksten tritt dies hervor, wenn dafür als Rechtfertigung angeführt wird, es sei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn sie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Wesen. Dem entgegen muß dann freilich das Ueberallsein Gottes auf sein Wesen und seine Macht gleichmäßig bezogen werden.

Zusaz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt sich schon von selbst, daß wir von diesem Ausdrukk als Bezeichnung einer besondern göttlichen Eigenschaft nicht weiter zu handeln haben. Der Gebrauch desselben ist auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft [1], theils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleich gestellt, theils wird er aus derselben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Substanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Existenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf diese Weise genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird sondern nur die Schranken derselben, eben so auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum sondern nur die Schranken desselben [2]; und wir hätten dann an demselben nur die von der Allmacht getrennte mithin ruhende aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit selbst gedacht: so wird diese wieder häufig als eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes dargestellt. Als solche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben, aber sie wird auch nirgend vorkommen, weil sie ihres negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenschaft sein kann, auch nicht der Eigenschaften, sondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieselben. Sie müßte aber dann doch an allen grade die Analogie mit dem Endlichen abweisen, und wäre also die allgemeine

---

finitate concessâ universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

[1] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 122. u. Reinh. Dogm. S. 101 — 104.

[2] S. Mosheim Theol. dogm. I. p. 247. Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

antianthropocidische und antisomatocidische Formel. Und als solche hat sie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden sie als eine Eigenschaft aufzustellen. Denn da wir es hier nur mit der Ursächlichkeit Gottes zu thun haben, so enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe die Analogie mit der endlichen Ursächlichkeit abzuwehren. Nun ist aber alle endliche Ursächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichsten Sinn unendlich gesezt, indem wir sie schlechthin zeitlos und raumlos sezten. Und zur Gleichheit mit diesem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt sich auch der Ausdrukk Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur Unmeßlichkeit sagte, weil alles Messen sich doch auf Raum- und Zeitbestimmung zurükkführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich bestimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Ueberallsein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weise der Ausdehnung verstanden werden soll. Allein hat man einmal die Wirksamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das leztere allein betrachtet: so bleibt freilich für diese Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgend eine positive Unterlage, welche aus den frommen Gemüthserregungen könnte hervorgegangen sein; wogegen sich leicht von selbst ergiebt, daß der Gegensaz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleich sehr zeitlich und räumlich ist, eben dieses in sich schließt, daß die Ursächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich sein.

Drittes Lehrstükk.

Gott ist allmächtig.

§. 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist so sowol dieses enthalten, daß der gesammte alle Räume und Zeiten umfassende Naturzusammenhang in der gött-

lichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten, Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dieses, daß die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin auch alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzusammenhang nichts anderes ist, als die zwiefache durch einander gegenseitig bedingte Gesammtheit des endlich verursachenden und des endlich verursachten: so liegt in dem ersten Theil unseres Sazes zunächst, daß jedes für sich gesezte endliche vermöge seines Begründetseins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Ursächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Ursächlichkeit vermag. Ebenso aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzusammenhanges verursachte auch vermöge seines Geordnetseins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebniß ist von allem innerhalb des Naturzusammenhanges verursachendem nach Maaßgabe, wie es mit jedem in Beziehung steht. Wie nun alles, was wir in der Gesammtheit des endlichen Seins als ein besonderes für sich sezen können, sowol verursachend als verursacht sein muß: so giebt es nirgend und niemals etwas, was ein Gegendstand für die göttliche Ursächlichkeit erst würde, vorher aber schon — mithin irgendwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergestellt — gewesen wäre; vielmehr würde durch jede solche Annahme, sei es nun, daß die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht überhaupt auf solche Weise beginne, oder daß diese Wirksamkeit durch solches Entgegentreten gleichviel ob selten oder oft unterbrochen werde, immer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgehoben. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unser Selbstbewußtsein zu dem des gesammten endlichen Seins erweitern, repräsentiren wir dann eben jenes auch, und so kann auch eine schlechthinige Abhängigkeit nicht mehr, sondern nur eine theilweisige stattfinden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur ewig und allgegenwärtig gedacht werden kann, so ist eines Theils unstatthaft, daß zu

irgend einer Zeit etwas durch dieselbe erst werden soll, sondern durch sie ist immer alles schon gesezt, was durch die endliche Ursächlichkeit freilich in Zeit und Raum erst werden soll. Und eben so wenig ist irgend etwas deshalb weniger durch die göttliche Allmacht gesezt, weil es schon als durch endliche Ursächlichkeit geworden erkannt werden kann, oder deshalb mehr durch göttliche Allmacht geworden, weil es nicht auf endliche Ursächlichkeit zurükkgeführt ist. Niemals also kann auf irgend eine Weise die göttliche Allmacht gleichsam als eine Ergänzung der Naturursachen in die Stelle derselben treten, indem sie dann auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte, und bald so wirkend dann wieder nicht so, sich selbst ungleich wäre, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr ist und wird alles ganz durch den Naturzusammenhang, so daß jedes durch alles besteht, und alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß Alles ungetheilt durch Eines besteht.

2. Der zweite Theil unseres Sazes beruht nun darauf, daß wir auf unserm Gebiet zur Vorstellung der göttlichen Allmacht nur kommen durch die Auffassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns also an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Ursächlichkeit Ansprüche zu machen, welche über den Naturzusammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiegegen scheint freilich gesagt werden zu können, was wir Alles nennen, das bestehe aus dem wirklichen und dem möglichen; die Allmacht müsse also auch dieses beides umfassen: wenn sie sich aber in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen und erschöpfend darstelle, so umfasse sie nur das wirkliche und nicht auch das mögliche. Allein wie wenig der Unterschied zwischen möglichem und wirklichem für Gott einer sein könne, das wird sich sehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in welchen Fällen wir selbst vornehmlich denselben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuvörderst manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die besondere Bestimmtheit desseben grade dieses ausschließt, während bei andern einzelnen derselben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs

mögliche Bestimmungen aus derselben Ursache ausgeschlossen bleiben. Hier erscheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Bestimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe ist, die wir nie vollkommen zu lösen vermögen. In Beziehung auf Gott aber ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesammtheit aller ihrer Einzelwesen, und diese wiederum sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesezt und begründet, so daß, was hiedurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist. Eben so sagen wir, es sei manches möglich zufolge der Natur eines Dinges, zusammen genommen seine innere Bestimmtheit durch die Gattung und als Einzelwesen, was doch in und an demselben nicht wirklich wird, weil es gehemmt ist durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung. Diesen Unterschied machen wir mit Recht, und schreiben dem so als möglich gedachten eben wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelst dieses indirecten Verfahrens aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abstraction heraustretend eine Anschauung zusammensezen von der Bedingtheit der Entwikklung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der gesammten Wechselwirkung übersehen: so würden wir doch gleich gesagt haben, was nicht wirklich geworden, sei auch innerhalb des Naturzusammenhanges nicht möglich gewesen. In Gott ist aber nicht eines getrennt vom andern, das für sich bestehende besonders, und die Wechselwirkung besonders gegründet, sondern beides mit und durch einander, so daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich ist, was in dem einen von beiden eben so sehr begründet ist wie in dem andern. Auf diese beiden Fälle aber lassen sich alle zurükkführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorstellung von einem möglichen außerhalb der Gesammtheit des wirklichen [1]

---

[1] Aussprüche, wie Basil. hom. I. in hexaëm. *τὸν τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ᾽ εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν* müssen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntniß des Weltalls erklären, über welche wir zu dem *ἀπειροπλάσιον* schon gekommen sind.

hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbstbewußtsein uns auf diesen Punkt nicht führt, sondern auch, wie wir immer dazu gelangt sein möchten, wir alsdann eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die uns niemals gegeben werden kann, zu der sich aber auch kein Grund vorstellig machen ließ, es müßte denn das als möglich gedachte nicht als eine Vermehrung, sondern nur irgendwie als eine Verringerung des wirklichen ins Dasein treten können, wodurch die ganze Voraussezung aufgehoben wird [1].

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterschied zwischen möglichem und wirklichem stattfindet, die volksmäßige, doch auch oft in wissenschaftliche Auseinandersezungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenschaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne was möglich ist oder keinen Widerspruch in sich schließt, zu beurtheilen sei, das ergiebt sich leicht von selbst. Wenn man nämlich den Widerspruch realiter nimmt, und das widersprechend nennt, was in der Gesammtheit des Seins keinen Ort finden kann, so ist sie vollkommen richtig; denn alles zusammen mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieses bliebe zu tadeln, wenn sie sagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterschied zwischen Können und Wollen gesezt, und die Erklärung nähert sich einer andern, die Allmacht nämlich sei die Eigenschaft, vermöge deren Gott alles könne was er wolle. Ein Unterschied zwischen Können und Wollen ist aber in Gott eben so wenig, wie der zwischen wirklich und möglich [1]. Denn welches von beiden auch größer sei als das andere, das Wollen oder Können, es liegt darin immer eine Beschränkung,

---

[1] Richtig daher Abelard Introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August. Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

[2] Jo. Damasc. d. fid. orth. I, 8. nennt Gott zwar *δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην.* Allein dies ist nur einseitig gemeint; denn I, 13. sagt er *πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.*

welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich sezt. Aber auch schon die Trennung beider für sich, als ob nämlich Können ein anderer Zustand sei als Wollen, ist eine Unvollkommenheit. Denn soll ich mir ein Können ohne Wollen denken, so muß das Wollen von einem einzelnen also wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und soll ich mir Wollen ohne Können denken, so muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet sein, sondern ein äußerlich gegebenes. Lassen sich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide selbst in Gedanken nicht trennen: so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende. Darüber hinaus aber noch etwas sagen zu wollen, wird eben wegen der damit unvermeidlich verbundenen Entzweiung zwischen Können und Wollen wieder nichtig [1].

4. Mit den bisher gerügten Mißverständnissen hängen nun auch mehrere vorzüglich durch die scholastischen Bearbeitungen aufgekommene Unterscheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht und Eintheilungen derselben zusammen, welche ohne Schaden könnten außer Umlauf gesezt werden. Dahin gehört zunächst der Gegensaz zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren oder absoluten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. wenn sie ohne Zwischenursachen wirksam ist, und wenn vermittelst dieser. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf diese andere nur auf jene zurükkgeführt werden sollen, so ist die Unterscheidung falsch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geschieht, hat auch in der Gesammtheit des Außer ihm und Vor ihm seine Bedingungen, mögen sich uns diese auch noch so sehr verbergen,

[1] Dies gilt von allen solchen Formeln wie Deus absoluta sua potentiâ multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quia semper plura et majora efficere possit. S. Gerh. loc. theol. I. p. 132. 133.

und fällt insofern unter die geordnete Macht; soll einiges mit Ausschluß von anderem auf die unmittelbare zurükkgeführt werden, so wird aller Naturzusammenhang aufgehoben. Denken wir aber nicht das einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht sondern die Welt selbst: so können wir nur auf die unmittelbare Ausübung zurükkgehn. So weit wir daher mit der Anwendung des Begriffs der Schöpfung in das einzelne gehen können, so weit auch aus demselben Grunde mit dem einer absoluten Ausübung der Allmacht: so weit aber mit dem richtig verstandenen Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieser Seite hin[1], so weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes einzelnen von der Gesammtheit des Seins auf ewige Weise festgestellt hat, und sich zum Fortbestehen der allgemeinen Wechselwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die absolute Ausübung — die man strenger entgegensezend nicht etwa die untergeordnete sondern die ordnende nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Unterschiede der fast überall gemacht wird zwischen einem schlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten. Nämlich durch diese Annahme wird ebenfalls das Können, weil in diesem ein solcher Unterschied nicht gemacht wird, größer gesezt als das Wollen; und es gestaltet sich eine Abstufung, so daß von dem, was Gott kann, er einiges schlechthin will, anderes nur unter gewissen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält sich auch keinesweges so, daß Gott einiges schlechthin wollte und anderes bedingt; sondern wie es für jedes was geschieht etwas giebt, wovon wir sagen können, wenn dieses nicht wäre würde auch jenes nicht sein: so kann man von allem einzelnen, daß es ist und wie es ist, sagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt ist durch anderes. Allein dasjenige wodurch anderes bedingt wird, ist selbst durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar so daß der göttliche Wille auf dem das bedingende beruht, und der

---

[1] Vgl. §. 38, 1, u. §. 45 Zusaz.

göttliche Wille auf dem das bedingte beruht, nicht jeder ein anderer ist sondern es ist nur ein und derselbe, das ganze Gebiet des sich unter einander bedingenden endlichen Seins umfassende, göttliche Wille, und dieser ist gewiß der schlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde schlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal einzelnes aus dem Zusammenhange herausnehmen und so auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir sagen müssen, daß jedes für sich bestehende, sofern wir es nicht als bedingt betrachten sondern als das Ganze mitbedingend, von Gott so sehr als das was es ist gewollt wird, daß ja auch alles andere so werden muß und nicht anders werden kann, als so wie dieses darauf einwirkt, welches ja eben so viel sagen will, als daß es schlechthin von Gott gewollt sei. In dieser Beziehung also wird man sagen können, daß alles einzelne, sofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt ist, und ja nicht als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber sofern es selbst wirksam ist und anderes auf mancherlei Weise bedingend, sei das von Gott schlechthin gewollte.

Am schlimmsten aber scheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenüberstellt einen wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen, und einen freien und nothwendigen. Der nothwendige Wille nämlich soll sich auf dasjenige beziehen was Gott vermöge seines Wesens will, der freie auf das, was er seines Wesens halber auch eben so gut nicht wollen könnte[1] wobei man voraussezt, es gehöre nicht zu seinem Wesen sich selbst zu offenbaren. Vermöge des nothwendigen Willens also will Gott sich selbst, und vermöge des freien anderes als sich selbst. Aber ein Sich selbst wollen Gottes bleibt immer eine höchst unbequeme Formel, und man kann sich dann kaum mehr zurükkhalten von der spizfindigen Frage, ob wie vermöge

---

[1] Gerh. loc. th. III. p. 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

seines freien Willens die Welt ist, so auch Gott selbst ist, weil er vermöge seines nothwendigen Willens sich selbst will, oder ob er sich selbst will, weil er ist. Oder um es etwas anders auszudrükken, ob dieses Sich selbst wollen mehr nach der Weise der Selbsterhaltung ist oder mehr nach der Weise der Selbstbilligung, oder wenn man beides zusammenfaßt nach der Weise der Selbstliebe [1]. Da nun Selbsterhaltung als wirklicher Wille sich schwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angestrebt oder abgestoßen werden muß [2], und Selbstbilligung ein gespaltenes Bewußtsein fast nothwendig voraussezt: so sieht man leicht, daß dies Sich selbst wollen nichts anderes besagen kann als das Sein Gottes selbst unter der Form des Willens gesezt. Dieses rein innerliche auf ihn selbst bezogene in Gott kann aber in unserm frommen Selbstbewußtsein niemals vorkommen; und so fiele dieser nothwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht gehöriges der speculativen Theologie anheim. Ueberdies aber scheint weder dieser Gegensaz selbst auf Gott anwendbar zu sein, noch auch was man unter die entgegengesezten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein solcher Gegensaz besteht, da muß das nothwendige unfrei sein und das freie in keiner Nothwendigkeit begründet, also willkührlich. Beides ist aber eine Unvollkommenheit, folglich hat dieser Gegensaz überhaupt seinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als nothwendig denken ohne es zugleich als frei zu sezen, und nichts als frei daß es nicht zugleich nothwendig sei. Eben so wenig aber können wir auch Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken. Denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sich selbst wollen schon das Wollen der Welt ein-

[1] Wegscheid. Institt. §. 67. voluntas necessaria i. e. actus voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

[2] So freilich beschreiben Viele noch den göttlichen Willen, wie Mosheim. Th. dogm. p. 277. actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

geschlossen ist. Und will er die Welt, so will er in ihr auch seine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin also das Wollen seiner selbst eingeschlossen ist; das heißt der nothwendige Wille in dem freien und der freie in dem nothwendigen. Und offenbar entspricht in der Art, wie Gott in unserm frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nichts diesem Gegensaz und es fehlt ihm an dogmatischem Gehalt. — Was endlich den Gegensaz zwischen einem wirksamen und unwirksamen göttlichen Willen betrifft: so widerspricht er zuerst dem allgemein anerkannten Saz, daß das göttliche Wollen sich nicht weiter erstrekkt als das Können[1]. Denn wie sollte wol ein rechter und wirklicher Wille unwirksam sein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es ist aber zu bemerken, daß der Eine alles umfassende göttliche Wille dasselbe ist mit der ewigen Allmacht; ist er nun als ewig zeitlos, so kann ihm der Gehalt keiner bestimmten Zeit ganz entsprechen, und erst hier ist der göttliche Wille immer unwirksam. Er ist aber immer wirksam, weil jeder Zeittheil nur in der Erfüllung desselben verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerstreben oder ihn zurükkzudrängen scheint, das ist immer nur zur zeitlichen Erfüllung desselben mitwirkend[2]. Halten wir nun dieses fest: so ist von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn man nur Wille und Befehl unterscheidet, gar nicht nöthig zu handeln, durch welche Ausdrükke noch gar der Schein eines Wechsels in dem Willen Gottes entstehn würde.

Zusaz. Von der Unabhängigkeit Gottes. Enthält nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweisung auf die göttliche Allmacht: so ist nicht mehr nothwendig, die Unabhängigkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft hervorzuheben. Denn

[1] S. Gerh. loc. th. I. p. 154. praeter voluntatem non indiget aliqua potentia.

[2] Hierauf gründen sich auch die Formeln des Augustinus auf die man hier immer zurükkommen muß. Enchirid. 26. Omnipotentis voluntas semper invicta est — nec nisi volens quicquam facit, et omnia quaecunque vult facit. 27. dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: so ist sie als das Gegentheil der Abhängigkeit, in welcher wir uns selbst finden, doch nur eine negative Eigenschaft und gleichsam ein Schattenbild der Allmacht, und sagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Ursache seines Daseins außer sich hat, was mit der scholastischen Aseitas, gleichsam Aus sich sein, zusammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, so sieht man sogleich, wie dies in unsern beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht schon vollständig enthalten ist. Aber freilich ist die Behandlung dieses Ausdrukks sehr verschieden. Einige legen in den Begriff dieses mit hinein, daß Gott Herr über alles ist[1]. Die Herrschaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zusammen unter der Voraussezung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig sei; denn sonst kann einer ganz unabhängig sein, ohne auch die geringste Herrschaft zu haben. Sonach ist diese Zusammenfassung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenschaften gesondert werden sollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden etwas schuldig sein" doch nur einen moralischen Sinn, und läugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: so wird der Begriff dadurch getheilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweise, eine physische Unabhängigkeit und eine moralische. Ueber die leztere nun hätten wir hier nichts zu sagen; und wenn das Herr über alles sein doch nur ein Ausdrukk der Allmacht sein kann, wenn wir nämlich das moralische im voraus weglassen, das sich auch hier einmischt, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. unter keinem Gesez steht: so bleibt uns nichts übrig als jenes Aus sich sein Gottes, welche rein speculative Formel wir auf dem

---

[1] Reinhards Dogm. S. 106. Independentia est illud attributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam. de orth. fid. I, 19. hat sich wol schwerlich *αὐτεξούσιος* was am meisten dem unabhängig entspricht mit *αὐτοκρατὴς* und *ἀνενδεὴς*, zusammen als Ein Prädikat gedacht.

dogmatischen Gebiet nur in den Kanon umsezen können, daß zu irgend etwas in Gott ein Bestimmungsgrund außer Gott nicht zu sezen ist. Dieses aber liegt schon so bestimmt in unserer ersten Erklärung [1], daß nicht nöthig ist es besonders herauszuheben.

Viertes Lehrstükk.

Gott ist allwissend.

§. 55. Unter der göttlichen Allwissenheit ist zu denken die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht.

1. Diese Erklärung ist ganz der Art angemessen, wie wir oben [2] zu diesem Begriff gekommen sind; aber es ist doch auch hier noch besonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzwekkung desselben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen auf eine bestimmte Art festgestellt werde. Jenes gehört wesentlich dazu, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich sein soll; denn eine todte und blinde Nothwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung stehen könnten, und eine solche als aller endlichen Ursächlichkeit gleich, ihr aber entgegengesezt, hieße eigentlich nur die lezte allein sezen, also auch eine schlechthinige Abhängigkeit für etwas unwahres erklären, weil wir ja als Selbstursachen von endlicher Ursächlichkeit nicht schlechthin abhängig sind. Die Aehnlichkeit aber zwischen Gott und dem geistigen im endlichen Sein bestimmen wollen, das ist eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu lösende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall in irgend einem Grade vorhandenen Beimischung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdrukk, wäre es auch unbewußt, etwas mitsezen, was erst wieder durch einen andern hinweg-

---

[1] Vgl. §. 4, 4. [2] §. 50, 2.

geschafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur seinem Wesen nach betrachten, und es also mit der göttlichen Ursächlichkeit auch nur ihrem Wesen nach zu thun haben, die Geistigkeit durch die Function des Wissens bezeichnet, so muß also unser erster Kanon der sein, alles von der Geistigkeit des göttlichen Wesens auszuschließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in sich schließt. So wenig also der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben so wenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, ein Zusammendenken oder Zusammenschauen. Wir nun, weil wir kein anderes als solches Wissen kennen, worin Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit in einander sind, nur in verschiedenem Maaß, unterscheiden, je nachdem eines von diesen beiden überwiegt, ein mehr in uns sich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Theil unseres Denkens das Sein als seinen Gegenstand voraussezt und nur weniges auf unser Hervorbringen im Sein sich bezieht, die zwekkbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche sich auf ein schon vorhandenes bezieht. Auf Gott aber ist dieser lezte Unterschied zunächst gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenstände der Betrachtung für ihn giebt, als durch seinen Willen bestehende, sondern alles göttliche Wissen ist nur das Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wissen dem ein Gegenstand anderwärts her könnte gegeben werden[1]. Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt: so kann man auch nicht einmal sagen, daß die zwekkbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht[2]. Und da zufolge des obigen auch zwischen dem Beschließen und dem Ausführen des Beschlossenen

[1] Dies meint Calvin. Institt. III. 23, 6. Quum nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit; wo nur das voraus etwas unbeholfen ist. Besser daher Erigena de praedest. p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

[2] Id. ibid. p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

ein solcher Unterschied, vermöge dessen uns die Zwekkbegriffe ganz oder theilweise nur ideal bleiben, nicht statt finden kann, indem sonst die göttliche Allmacht sich im endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde[1], eben so wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit sein Gegenstand wirklich werde, weder irgend andere den leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf[2], so ist das göttliche Denken ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwissenheit einerlei. Eben dieses wird auch, da in Gott kein Zwiespalt zwischen Wort und Gedanken statt findet, ja der Ausdrukk Wort selbst nur die Wirksamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgesagt, welche das göttliche Wort als das schaffende und erhaltende darstellen; und es ist vollkommen richtig, was auch vielfältig ist gesagt worden, daß Alles ist dadurch, daß Gott es spricht oder denkt[3].

Indem nun so dies göttliche Wissen für die göttliche Productivität die schaffende sowol als erhaltende selbst erkannt wird: so folgt daraus zunächst, daß es vollkommen dasselbige göttliche Wissen ist, welches die göttliche Allwissenheit und welches die göttliche Weisheit constituirt[4]. Wird beides getrennt: so wird etwas aus unserem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich sezt, doch nur eine Unvollkommenheit sein kann. Denn da das wenigste in dem uns umgebenden Sein von unserer Thätigkeit ausgeht: so ist für uns freilich ein von unserm Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derselben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen

---

[1] Vgl. §. 53, 2.

[2] Vgl. Anselm. Monol. cap. XI.

[3] Hilar. in Ps. CXVIII. sgm 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm. Monolog. c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

[4] Augustin. de div. qu. ad Simpl. II. 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientiâ scientia . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum.

wir aber in Gedanken das Gebiet unseres wenn auch noch so beschränkten Bildens und Hervorbringens für sich ab: so wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die spätere Erkenntniß des Künstlers von der Gesammtheit seiner Werke etwas anderes enthält, als was in seinem Zweckbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen gewesen sein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht so abgeschlossen gewesen sein, daß nicht noch etwas fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber ist die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens so abgeschlossen, daß es nichts außer derselben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Also müßte jedes Unterscheiden der Weisheit und der Allwissenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott voraussezen. Aber auch der Form nach kann ein Unterschied zwischen beiden schwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Ursprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden sein, sondern wenn schon die Allwissenheit nichts anderes ist, als die absolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, so muß dies eben so sehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn sie doch der Inbegriff der göttlichen Zweckbegriffe sein soll. Es kann daher immer nur eine besondere Betrachtungsweise sein, um derentwillen die Weisheit noch als eine besondere Eigenschaft gesezt wird, und in sofern wird anderwärts von ihr die Rede sein. Es folgt aber auch ferner, daß das endliche Sein eben so vollkommen in dem göttlichen Wissen aufgehn muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wissen sich auch eben so ganz in dem endlichen Sein darstellt, wie die göttliche Allmacht: so daß beides gegen einander gehalten in dem göttlichen Wissen nichts übrig bleibt, wozu es nicht entsprechendes im Sein gäbe, oder welches in einem andern Verhältniß zum Sein stände, so daß dieses schon müßte vorausgesezt werden, damit jenes gesezt sei. Oder um es kurz zu sagen, Gott weiß alles was ist, und alles ist was Gott weiß, und dieses beides ist nicht zweierlei sondern einerlei, weil sein Wissen und sein allmächtiges Wollen eines und dasselbe ist.

2. Nach dem bisher gesagten müssen nun die anderweitigen größtentheils späteren Bestimmungen über die göttliche Allwissenheit beurtheilt werden, von denen sich freilich im allgemeinen sagen läßt, daß sie menschliche Thätigkeiten so aufgefaßt, wie sie schon die Unvollkommenheit in sich schließen, auf Gott übertragen, so daß durch die Entschränkung keinesweges die Unvollkommenheit herausgeschafft wird. Dahin gehört nun zunächst, wenn in Gottes Wissen um das Sein unterschieden wird Anschauung, Erinnerung und Vorherwissen, und dann die göttliche Allwissenheit als die allervollkommenste Erkenntniß der Dinge aus diesen dreien zusammengesezt[1]. Denn da dasselbige, was jezt ein gegenwärtiges ist, hernach ein vergangenes wird, wie es vorher ein zukünftiges war: so müssen diese drei Erkenntnißarten in Gott entweder zugleich sein auch für denselben Gegenstand, aber dann müssen sich auch die Unterschiede im Zugleichsein gänzlich abstumpfen, oder sollen sie doch unterschieden bleiben und außer einander sein, so müssen sie auch in Gott aufeinanderfolgen, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die Vergangenheit übergehen, wodurch dann, gegen den Kanon daß in Gott keine Veränderung sei, eine Differenz in das göttliche Wissen gebracht wird[2]. Wenn wir nun sagen, wie wir schon öfter durch Zusammenfassen der Gegensäze uns das göttliche über den Gegensaz gestellt sein haben darzustellen versucht, das voll-

---

[1]) So Reinhard Dogm. §. 25. Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam. Aber schon dieser Superlativ schließt eine Vergleichung in sich, und sezt also die göttliche Erkenntniß der der endlichen Wesen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch praescientia visio und reminiscentia vor.

[2] Augustin. l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

kommne Wissen um das Für sich sein eines Dinges sei dasselbe mit dem Wissen um das innere Gesez seiner Entwicklung, und das vollkommne Wissen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung sei einerlei mit dem Wissen von dem Einfluß aller andern Dinge auf dieses, beides vollkommne Wissen aber sei in Gott ein und dasselbe unzeitliche das Sein des Gegenstandes bestimmende Wissen, bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verschiedenes zeitliches, weil unser Wissen nicht das Sein der Dinge bestimmt, sondern durch dasselbe bestimmt wird: so haben wir eine Andeutung wenigstens, um jene zu große Vermenschlichung des göttlichen Wissens nach Möglichkeit zu vermeiden[1]. — Nicht besser ist es nun auch mit der Eintheilung bestellt in das freie oder anschauliche göttliche Wissen und ein nothwendiges Wissen oder bloßes Denken[2], da denn das erste Glied jene bisher betrachteten drei Arten des Wissens in sich begreift, das andere aber dasjenige göttliche Wissen, welches Gott selbst und alles mögliche zum Gegenstand haben soll[3]. Sonderbar muß hier einem Jeden und zwar auf die unerfreulichste Weise auffallen, daß unter Einem Namen zusammengefaßt wird Gottes Wissen um sich selbst und sein Wissen um das bloß mögliche. Denn mag man darunter nur denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das was zum Dasein kommt, aber abgesehen von seiner Wirklichkeit: immer bleibt Gott das wahrhafteste und ursprünglichste, das bloß mögliche aber das schattenähnlichste und erfolgloseste, so daß eine

---

[1] Augustin. l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcumque scientia Dei: quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utrique commune.

[2] Scientia libera oder visionis und scientia necessaria oder simplicis intelligentiae.

[3] Gerhard. loc. th. I. p. 148 not.

solche Zusammensezung fast voraussezt, Gott wisse um sich selbst auch nur durch eine abstracte schattenähnliche Vorstellung[1]. Man müßte mithin außerdem annehmen ein zur anschaulichen Erkenntniß gehöriges und dieser ähnliches göttliches Selbstbewußtsein; das leztere wäre das lebendige Bewußtsein Gottes in seiner Wirklichkeit, das erstere aber ein ruhendes gleichsam leidentliches des göttlichen Wesens. Allein da einstimmig behauptet wird, daß Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften, mithin auch die wirksamen, nur eines und dasselbige seien: so fällt auch dieser Unterschied, mithin auch dieser Theil des bloßen Denkens in Gott, in nichts zusammen. Nächstdem erscheint auch die eine Bezeichnung gar sehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbestimmten Vorstellung eines bloß möglichen der unmittelbare Sinneseindrukk hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtsein des Gegenstandes als eines wirklichen übergehen soll. Ist nun auf jeden Fall die anschauliche Erkenntniß eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entspricht, diesem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: so ist die Frage nicht abzuweisen, warum Gott, der doch das absolut größte von Erkenntniß in sich muß sezen wollen, nur einiges mögliche, nämlich das irgendwann wirklich werdende mit anschaulicher Erkenntniß weiß, und nicht alles? und schwerlich wenn man nicht auf bloße Willkühr zurükkommen will, die im Denken doch auch immer eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbstverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf diese Frage geben, als daß es einigem möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zusammen zu sein. Dasjenige aber, dessen Sein mit dem Sein alles übrigen streitet, ist auch in sich widersprechend, also giebt es davon kein göttliches

---

[1] Dies wird nur sehr wenig gemildert durch einen Ausspruch wie diesen von Thomas (bei Gerh. l. c.) Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt non in ipsis sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Denn hier ist mehr von dem wirklichen die Rede, und die Behauptung ist eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf dieselbige Weise weiß wie um sich selbst, ohne Rükksicht auf das mögliche.

Wissen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwissenheit, weil das sich selbst widersprechende weder ein Ding ist noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Gesichtspunkt der andern Bezeichnung, daß die anschauliche Erkenntniß die freie ist, die andere aber die nothwendige; so wird dadurch, weil die freie eine andere ist als die nothwendige, Gott unter diesen Gegensaz gestellt, und die Nothwendigkeit, vermöge deren etwas nichtfreies in ihm ist, ist nicht etwas in ihm, sonst wäre sie seine Freiheit selbst, sondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchsten Wesens streitet.

Aus dem Bisherigen ist nun sehr leicht zu folgern, was von der sogenannten mittleren Erkenntniß[1] Gottes zu halten sei, vermöge deren er eben wissen soll, was erfolgt sein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten ist. Sie beruht ganz auf der Voraussezung eines möglichen außer dem wirklichen, welche wir schon beseitigt haben. Sobald wir sie nun dem gemäß so ausdrükken, Gott wisse, was erfolgt sein würde, wenn an irgend einem Punkte das unmögliche wäre wirklich geworden: so zerfließt diese ganze Erkenntniß in Nichts, weil was nur auf dem Wirklichwerden des unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist. Indeß auch abgesehen hiervon würde sich ergeben, daß wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich ist außer dem wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich ist, und da jeder Punkt mitbestimmend ist für alle übrigen: so entsteht für jeden Fall von jedem Punkt aus eine andere Welt. Die so unendlich mal unendlich vielen unendlich oft sich gestaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt sich als ein unendlich kleines verliert, sind also der Gegenstand dieser mittleren Erkenntniß, welcher sich noch ins unendliche vervielfältigt, wenn man bedenkt, daß die nothwendige Erkenntniß schon für sich eine unendliche Anzahl ursprünglich von der wirklichen Welt verschiedener Welten enthält, für deren jede es ebenfalls eine eben so reichhaltige mittlere Erkenntniß giebt wie die, welche sich auf die wirkliche Welt bezieht. In solchem Maaß also erscheinen

---

[1] Scientia media auch futuribilium oder de futuro conditionato.

in der göttlichen Allwissenheit selbst die Werke der göttlichen Allmacht als ein unendlich kleines im Vergleich mit dem was sie nicht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und unvergängliche Weise eine Masse verworfener Gedanken; und die Unvollkommenheit eines menschlichen Künstlers, der, weil sein Bildungsvermögen ein schwankendes und unsichres ist, die einzelnen Theile seines Werks erst auf verschiedene Weise anders denkt als er sie hernach bildet, wird, wenn wir diese mittlere Erkenntniß annehmen, von allen Schranken befreit als eine unendliche auf Gott übertragen. Dieser ganze Apparat von verworfenen Gedanken ist für sich betrachtet nur eine Erkenntniß von nichts, und kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen könnte, daß Gott auch nach Wahl und Berathschlagung beschließt und hervorbringt, wogegen sich aber jede nur einigermaßen folgerechte Lehre von jeher erklärt hat [1]. Weit sicherer wäre es daher gewesen, wenn doch von menschlichem ausgegangen werden soll, die Sicherheit des vollendeten Künstlers, der im Zustand der begeisterten Erfindung nichts anderes denkt, dem sich nichts anderes darbietet als das was er auch wirklich hervorbringt, entschränkt und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt sich auch sehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung, welche von keiner zwischeneintretenden Ueberlegung und beschließenden Wahl etwas weiß, sondern die Betrachtung ganz auf das Ende verspart, wo sie auch nur als absolute Billigung hervortritt, ohne daß Gott eine Betrachtung dessen was er nicht gemacht, eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen Welten zugeschrieben würde. Wird aber das erbauliche und beruhigende in jener Vorstellung einer solchen mittleren Erkenntniß Gottes hervorgehoben [2]: so läuft das doch im wesentlichen nur darauf hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unlust über fehlgeschlagene Erwartungen zum frommen Bewußtsein erheben, wir denken sollen, unsere Wünsche

---

[1] Jo. Dam. d. f. orth. II. 22. *Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται θεός· ἀγνοίας γάρ ἐςι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.*

[2] Reinhard Dogm. S. 112.

seien auch in den Gedanken Gottes gewesen aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft fromme Ergebung macht wol nicht solche Ansprüche, daß Gott unsere thörichten Gedanken als eigene soll gehabt haben, sondern begnügt sich damit aus dem Erfolg zu sehen, daß unsere Entwürfe nicht in jener ursprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten gewesen sind. — Eine besondere Betrachtung veranlaßt aber doch noch der Name mittlere Erkenntniß, der sich nur auf die Benennung der beiden andern Arten der Erkenntniß beziehen kann. Soll sie nun eine mittlere sein zwischen der nothwendigen und freien: so wäre Gott gleichsam gebundener im Denken des von einem gegebenen Punkt aus möglichen als im Denken des wirklichen, ohnerachtet lezteres doch die größte Gebundenheit nämlich die Gesammtheit des Naturzusammenhanges darstellt. Oder wenn die freie Erkenntniß Gottes doch zugleich die hervorbringende ist: so wäre durch die mittlere ein Uebergang gesezt aus der Productivität in die erfolglose müßige Thätigkeit des bloßen Denkens. Die mittlere also als eine sich vermindernde Hervorbringung wäre gleichsam die nach allen Richtungen sich hemmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie sich in uns die immer lebhaft uns bewegende Vorstellung des wirklichen abstuft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und Furcht bewegende des Wahrscheinlichen, welche sich dann in die gleichgültigen Schattenbilder des bloß möglichen verliert. Dergleichen aber von uns auf Gott überzutragen soll man billig Anstand nehmen. Soll aber diese Erkenntniß die mittlere sein zwischen der anschaulichen und dem bloßen Denken, so vermittelt sie den Uebergang von der ersten zum lezten, der nicht ohne eine Verminderung der Lebendigkeit zu denken ist, und so entsteht auch von hier aus als leztes Resultat, daß das Mögliche außerhalb des Wirklichen nicht ein Gegenstand des göttlichen Erkennens sein kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unläugbar wenigstens ein starker Schein vorhanden ist, als solle auf der einen Seite Gott auch ein zwiefaches Selbstbewußtsein beigelegt werden ein ursprüngliches und ein reflectirtes, und auf der andern Seite auch eine Vereinzelung des Wissens in ihm vorausgesezt: so ergiebt

sich, daß die bisherige Theorie dieser göttlichen Eigenschaften alle Unvollkommenheiten unseres Bewußtseins auf das höchste Wesen überträgt. Das erste geht daraus hervor, daß das ganze Umsich-selbstwissen Gottes, welches seinem Wissen um alles mögliche gleichartig ist, wie es denn auch von der göttlichen Thätigkeit ganz getrennt bleibt, nur kann als ein gegenständliches und zwar nach Art unseres abstractesten gedacht werden, aber als solches doch unmöglich das einzige sein; sondern es gehört dann ein ursprüngliches nothwendig dazu. Dieses tritt zwar in der Schulsprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgesetztes überall wo die in der volksmäßigen rednerischen und dichterischen frommen Mittheilung Gott zugeschriebenen affectartigen Erregungen dogmatisch behandelt werden, wobei sich nur gar zu leicht ein das Grundverhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit zerstörendes Afficirtsein des höchsten Wesens einschleicht. Aber ein solches Erregtsein sezt auch immer schon die andre uns nachzuweisende Unvollkommenheit, die Vereinzelung des Wissens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines bestimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, so daß in Beziehung auf ihn etwas geschehen muß, regt den Affect auf, so daß für eine richtige Theorie hievon nichts anders übrig bleibt als die Formel, daß sich Gott zu dem Gegenstand auf ewige und allgegenwärtige Weise verhält wie in uns die Erregung des Affectes sich verhält zu dem momentanen Eindrukk. Und dann wird auch keine Veranlassung mehr sein weder in das göttliche Selbstbewußtsein jenen Gegensaz zwischen dem ursprünglichen und reflectirten hineinzubringen, noch dieses selbst in einen Gegensaz mit dem gegenständlichen zu bringen, wozu die abwehrende Formel schon oben[1] aufgestellt ist — das andere nämlich die Vereinzelung des göttlichen Wissens verbirgt sich noch auf eine besondere Weise in die Behandlung der Frage, ob auch das geringfügige ein Gegenstand des göttlichen Wissens sei. Denn diese könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegensaz zwischen großem und kleinem völlig aufhebenden

[1] S. 288. Z. 22.

und doch allein richtigen durch die Idee eines stätigen Naturzusammenhanges schon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im Ganzen jedes so auch in jedem das Ganze wisse. Dieses aber ergiebt sich schon auf dem gewöhnlichen Wege der Entschränkung, weil wir ja auch ein menschliches Bewußtsein für um so vollkommner halten je mehreres ihm bei jedem einzelnen gegenwärtig wird. — Und dieses giebt Veranlassung einen Gegenstand welcher eigentlich als schon abgemacht anzusehn ist [1] noch aus dem Gesichtspunkt dieser göttlichen Eigenschaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wissen um die freien Handlungen der Menschen mit dieser Freiheit bestehen kann. Die meisten gewiß, vielleicht selbst die Socinianer, würden sich geschämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn sie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathschluß Gottes über die Erlösung nicht weiter die Rede sein könne, sondern daß dann überhaupt die Geschichte etwas würde, was Gott nur allmählig erführe, mithin der Begriff der Vorsehung ganz müßte aufgegeben werden [2]. Wenn nun der Reiz die Frage zu verneinen, und das Bedürfniß sie aufzuwerfen in dem Interesse der menschlichen Freiheit gegründet ist: so ist nur zu bedenken, daß das eigne Vorherwissen der freien Handlungen und das Vorherwissen Anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte als das göttliche Vorherwissen. Und doch achten wir denjenigen gerade als Freien am geringsten, der auch nicht im allgemeinen seine Handlungen voraus wissen kann d. h. der sich keiner bestimmten Handlungsweisen bewußt ist: wo aber solche sind, da fehlt das besondere Vorherwissen nur weil das der besondern äußeren und

---

[1] §. 49.

[2] Doch scheint die Socinianische Regel in ihrer ganzen Anwendung dieses wirklich in sich zu schließen. Man stelle sich als die entgegengesetzten Formeln gegenüber Augustin. de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin. Praelect. cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praesentia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

durch äußeres hervorgebrachten innern Bedingungen fehlt. Und eben so messen wir an dem Vorherwissen des Einen um die Handlungen des Andern auf dieselbe Weise die Genauigkeit des unter ihnen bestehenden Verhältnisses, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigne Freiheit oder die des Andern gefährdet glauben. Also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden.

Anhang zum zweiten Abschnitt.

Von einigen andern göttlichen Eigenschaften.

§. 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenschaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtseins statthabenden Gegensaz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein diese können nicht in demselben Sinne wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenschaften angesehen werden.

1. Die hier genannten Eigenschaften beziehen sich nicht, wie die welche im zweiten Theil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher sich in verschiedenen Momenten das Gottesbewußtsein in uns entwikkelt, und in sofern würden sie hieher gehören, wenn sie überhaupt einen dogmatischen Gehalt hätten. Allein dieser fehlt ihnen, weil sie nicht wie jene vier aus dem Verhältniß zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem sinnlich erregten Selbstbewußtsein hervorgehn und Aussagen darüber sind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenschaftsbegriffe stehen wenigstens in sofern mit jenen in genauer Beziehung, als sie, wenn auch nur auf bildliche Weise, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Ursächlichkeit läugnen; und auch eine solche Stellung kann man diesen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entsteht also nur die Frage, ob diese Ausdrükke ganz aus unserm Gebiet zu verweisen und etwa der speculativen Gotteslehre zurükkzugeben sind, oder ob ihnen doch irgend eine Bedeutsamkeit für die Glau-

benslehre abzugewinnen ist. Dies muß aber von jeder einzeln untersucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können, daß sie sich in dieser Hinsicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerst die Einheit Gottes betrifft, so kann es streng genommen nie die Eigenschaft eines Dinges sein, daß es nur in bestimmter Zahl vorhanden ist. Es ist nicht die Eigenschaft der Hand zwiefach zu sein, sondern die Eigenschaft des Menschen zwei Hände zu haben, des Affen aber Viere. Eben so könnte es auch eine Eigenschaft der Welt sein, nur von Einem Gott beherrscht zu werden, nicht aber Gottes nur Einer zu sein. Daher müssen wir uns, wenn hiebei eine göttliche Eigenschaft gemeint sein soll, von der bloßen Zahl abwenden, und dann ist es am nächsten bei dem allgemeinen Ausdrukk stehen zu bleiben, daß Gott nicht seines gleichen habe [1], was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrükken kann. Sofern nun mehrere gleiche immer derselben Art sind oder Gattung, und dann die einzelnen Wesen das Dasein der Gattung darstellen, die Gattung aber das Wesen der Einzelnen: so würde man sagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes sei diejenige Eigenschaft, vermöge deren in Gott kein Unterschied sei zwischen Wesen und Dasein. Dieses nun könnte an und für sich nur der speculativen Theologie angehören. Sieht man hingegen ab von dem was der Strenge nach unter Eigenschaft zu verstehen ist, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Bewußtseins einzelne Momente sind, dasjenige aber wovon wir uns in jenen Erregungen schlechthin abhängig fühlen, nicht gegenständlich gegeben ist: so wird durch jenen Ausdrukk dieses ausgesprochen, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf Einen gemeint und aufgefaßt sind, und nicht auf Mehrere. Und zwar wird, wenn wir auf die frühere Erklärung über die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrukks Gott [2] zurükkgehn, in dem Ausdrukk Einheit Gottes ausgesagt, daß diese Zusammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derselben Gewißheit gegeben ist, als

---

[1] Mosheim Th. dogm. I. p. 241. Quando ergo dicimus Deum esse unum, negamus Deum habere socium.

[2] S. §. 4, 4.

diese Erregungen selbst. Da nun nur unter der Voraussezung dieser Zusammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenschaftsbegriffe entwikkelt werden können: so ist dieser Ausdrukk Einheit Gottes weniger eine einzelne Eigenschaft, als der monotheistische Kanon [1], welcher aller Untersuchung über göttliche Eigenschaften immer schon zum Grunde liegt, und eben so wenig irgendwie bewiesen werden kann, als das Sein Gottes selbst. Ja schwerlich wird ein Versuch, diese Einheit anderweitig zu erörtern oder zu beweisen dem ganz entgehen können einen Unterschied zu machen zwischen dem Begriff Gott und dem Begriff höchstes Wesen. Auch finden sich diese Versuche allemal im Streit gegen den Polytheismus [2], und gehn doch von der Voraussezung aus, beiden liege eigentlich derselbe Begriff zum Grunde; von dieser aber haben wir uns von vorne herein schon losgesagt.

Der Ausdrukk Unendlichkeit ist ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu sein, wie er denn auch auf sehr verschiedene Weise ist behandelt worden. Die gewöhnliche Erklärung [3] „Verneinung der Schranken" ist höchst unbestimmt. Denn hätte man vorher schon eine Beschreibung des höchsten Wesens: so müßte gar nicht die Rede davon sein können, daß es möglich sei, dieses als umschränkt vorzustellen. Soll diese aber erst vermittelst des Ausdrukks gebildet werden: so ist er ebenfalls nur eine Vorsichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenschaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht solche dürfen beigelegt werden, welche es nicht vertrügen ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenschaft aller göttlichen Eigenschaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf andere göttliche Eigenschaften, welche an der Unendlichkeit Theil

---

[1] So hat ihn richtig gefaßt Ruffinus Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

[2] Lactant. I, 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est . . Deus vero si perfectus est . . non potest esse nisi unus ut in eo sint omnia.

[3] Mosheim l. c. p. 299. Infinitas itaque sic absoluta nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

haben[1]. Nur ist es ein Zeichen, daß auch dieser Kanon zur Bildung der göttlichen Eigenschaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man statt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Productivität und die Allwissenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzustellen lieber eine Unendlichkeit der Substanz und eine der Existenz unterscheidet, und so einen Unterschied der nur dem endlichen zukommt bei der Beschreibung des göttlichen Wesens zum Grunde legt. Denn eigentlich soll doch unendlich nicht dasjenige sein was ohne Ende ist, sondern das dem endlichen d. h. dem durch anderes mitbestimmten entgegengesezte. Und so aufgefaßt bewährt sich der Ausdrukk als im genauesten Zusammenhang mit dem vorigen monotheistischen Grundkanon, und sagt unter der Form eines abwehrenden Prädicats die Differenz der göttlichen Ursächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie diese Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man sie als eine Anweisung behandelt Eigenschaften, die wesentlich nur dem endlichen anhaften, durch Entschränkung auf Gott überzutragen, das hat sich schon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der Einfachheit wird ohneractet er es sprachlich angesehen nicht ist doch überall als ein negativer behandelt, sei es nun daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles was Theil und Zusammensezung ist ausgeschlossen werden soll[2]. Das erste anlangend so ist wol für sich klar, daß wenn Gott und Welt nur irgendwie sollen auseinander gehalten werden, dann alle Materie muß der Welt angehörig sein. Allein die Einfachheit streng genommen schließt nicht nur die Materialität aus, sondern auch die Theilnahme an allem wodurch wir den endlichen Geist als solchen bezeichnen, als welcher im strengen Sinn des Wortes auch keinesweges einfach[3] kann genannt werden, sondern eben so wohl nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der

[1] S. Mosheim a. a. O. und Reinhard Dogm. §. 33, 3.

[2] Ersteres bei Reinhard Dogm. §. 33, 2. lezteres bei Mosheim Th. Dogm. I. p. 243.

[3] Was die Alten μονοειδὲς und ἀμερὲς nannten.

Functionen widerstreitet schon der Einfachheit [1], und jeder zeitliche Moment der geistigen Erscheinung [2] ist eben so sehr ein Ergebniß aus dem Ineinandersein des beziehungsweise entgegengesezten, wie wir in diesem Sinn auch die Materie nur in sofern für zusammengesezt erklären, als wir Gegensäze innerhalb derselben entwikkeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes ist, so die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder besonders ist dargestellt worden. Und wie auf der andern Seite die Unendlichkeit abwehren soll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit seinen Schranken zugleich kann gedacht werden, so die Einfachheit daß nichts mit aufgenommen werde, was wesentlich in das Gebiet des Gegensazes gehört.

Zusaz zu diesem Abschnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenschaften rein den Charakter dieses ersten Theils der Glaubenslehre an sich trägt, nämlich abgeleitet zu sein aus dem frommen Selbstbewußtsein wie es in jedem christlich frommen Lebensmoment schon vorausgesezt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei dem teleologischen Charakter des Christenthums keinen vollkommen ausgebildeten frommen Moment denken, welcher nicht entweder selbst in etwas thätiges übergehen oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf bestimmte Weise einwirken und sich mit ihnen verbinden sollte. Jeder solche muß aber eben so gut unter der Form dieses Abschnittes als unter der des ersten oder dritten

---

[1] Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn sie behaupten, überall sei Zusammensezung wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verschiedenem sei (S. Vorst Parasceve p. 50). Nur haben sie unrecht das Wesen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

[2] Augustin. Tract. XIX, 9. in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mors.

beschrieben werden können. Bedingt also eine einzelne von diesen Eigenschaften oder alle zusammengenommen einen bestimmten frommen Moment: so müßte sich auch aus demselben entweder eine Gesinnung oder sogenannte Pflicht gegen Gott oder wenigstens eine durch dieses Gottesbewußtsein geforderte Handlungsweise im allgemeinen oder in Beziehung auf Andere ableiten lassen. Dies ist aber nicht der Fall; und kein Saz der christlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenschaften allein weder einzeln noch zusammengenommen gegründet werden, sondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch diese Eigenschaftsbegriffe, wie vollkommen auch zusammengeschaut und auf einander bezogen, keinesweges für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Wol aber wird hier schon im voraus dieses festzustellen sein, daß was für göttliche Eigenschaften sich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beschriebenen in jenen immer werden mit gedacht werden müssen, so daß eine Thätigkeit, welche sich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf gesezt werden.

Dritter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet ist.

---

§. 57. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt soll hier gar nichts anders verstanden werden, als was wir in dem Interesse des frommen Selbstbewußtseins so nennen müssen, nämlich daß die Gesammtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stätigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen. Denn da dieses nur in der Vereinigung mit einer Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins einen Moment erfüllen kann, und jede solche ein Welteindrukk ist: so würde die Forderung nichtig sein, daß mit jeder sinnlichen Bestimmung des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein sich einigen könne[1], wenn nicht

---

[1] S. §. 5, 5. S. 31.

alle Welteindrükke, und diese sind doch nur Ausdrükke für das Verhältniß alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menschen, darin zusammenstimmten, daß die Richtung des Geistes auf das Gottesbewußtsein ihnen compossibel ist. Dasselbe gilt auch von der andern Seite des Verhältnisses, nämlich der Bestimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unsere Selbstthätigkeit, weil diese immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbstbewußtsein begleitet ist. Indem wir aber auch gesezt haben, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn wir unser Selbstbewußtsein auch zu dem der ganzen Welt erweitern [1], also sofern wir in demselben das endliche Sein im allgemeinen repräsentiren: so liegt auch darin, daß alle verschiedenen Abstufungen des Seins in diesem Gefühl zusammengefaßt sind, mithin keine nähere Bestimmtheit desselben jenes Zusammenbestehen des Gottesbewußtseins mit dem Weltbewußtsein und das Erregtwerden von jenem durch dieses aufhebe. Durch den Ausdrukk ursprünglich aber soll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem bestimmten Zustand der Welt noch auch des Menschen oder des Gottesbewußtseins in dem Menschen die Rede ist, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, sondern von der sich selbst gleichen aller zeitlichen Entwikklung vorangehenden, welche in den innern Verhältnissen des betreffenden endlichen Seins gegründet ist. Eine solche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird also behauptet, das heißt, es wird gesezt, alles endliche Sein, sofern es unser Selbstbewußtsein mitbestimmt, sei zurükkführbar auf die ewige allmächtige Ursächlichkeit, und sowol alle Welteindrükke, welche wir empfangen, als die in der menschlichen Natur gesezte Art und Weise, wie sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht, schlössen die Möglichkeit in sich, daß sich mit jedem Welteindrukk das Gottesbewußtsein zur Einheit des Momentes bilde. Dieses liegt in der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtsein unmittelbar verbunden ist. Denn wäre das Gottesbewußtsein nicht auf solche innere Weise begründet: so wäre

[1] S. §. 8, 2. S. 44.

es etwas zufälliges, mithin ungewiß und willkührlich. Hieraus ergiebt sich zugleich, wie dieser Glaube natürlich und nothwendig zusammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide sich ganz gleichmäßig verhalten zu unserer Grundvoraussezung. Denn wie jener aussagt, daß sich in allen Erregungen des frommen Bewußtseins das Gottesbewußtsein als geeinigt mit dem Weltbewußtsein auf Einen bezieht: so dieser, daß in jeder solchen Erregung das Weltbewußtsein als geeinigt mit dem Gottesbewußtsein sich auf Alles beziehe. Und so wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieses liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derselben ist: so liegt in dem Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieses, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit, als die ewige, allgegenwärtige und allwissende sich überall in der Welt vermittelst des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterschied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegensaz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit statt fände zwischen einem Theil und dem andern.

2. Indem nun die gewählten Ausdrükke in diesem Sinn genommen sein wollen: so folgt schon von selbst, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelst eines bestimmten Welteindrukks abgesehen werden soll, da wir es nur mit dem ursprünglichen auf gleiche Weise immerfort währenden innern Eintretenwollen des niedern und höheren Selbstbewußtseins, und mit der Beschaffenheit alles uns gegebnen Seins als der immerfort wirksamen Ursache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrükke zu thun haben. Unmittelbar wird also hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zustande der Welt und des Menschen insbesondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, sondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwikklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derselben sich immer gleich bleibenden Verhältnissen. Was wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon ist nur jene das vermöge der ursprünglichen Vollkommenheit schon gewordene, diese das vermöge derselben noch nicht gewordene, beides zusammen genommen aber

die werdende Vollkommenheit. Wir können daher sagen, für jeden gegebenen Moment sei die ursprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Gesammtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwikklung als in dem Moment eingeschlossen gedacht. Nun ist aber, was jedem Moment als endliche Ursächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anders als die Gesammtheit aller beharrlichen Gestaltungen des Seins und aller entgegengesezten Functionen desselben, folglich ist die ursprüngliche Vollkommenheit die Zusammengehörigkeit von allen diesen, vermöge deren sie dem Umfange nach der göttlichen Ursächlichkeit gleich sind, und wegen des Gegensazes das Bewußtsein derselben hervorrufen.

Der ursprüngliche Ausdrukk dieses Glaubens nur in einer andern Form ist die göttliche Billigung der Welt[1], welche auf den Akt der Schöpfung als solchen bezogen keinen zeitlich aus einem früheren gewordenen Zustand zum Gegenstand hat, sondern nur die Ursprünglichkeit des endlichen Seins, aber diese freilich als Quelle der gesammten zeitlichen Entwikklung. So wenig daher diese göttliche Billigung durch irgend etwas zeitliches aufgehoben werden kann, eben so wenig kann auch der Wahrheit unseres Sazes durch den verschiedenen Gehalt der zeitlichen Momente Eintrag geschehen, mögen sie nun jezt mehr als gewordene Vollkommenheit dann mehr als noch zu verbessernde Unvollkommenheit erscheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre gewöhnlich unter eben diesem Namen von geschichtlichen Momenten gehandelt wird, nämlich von einem paradiesischen Zustande der Welt und einem Zustande sittlicher Vollkommenheit des Menschen, welche beide eine Zeitlang gewährt hätten: so ist klar, daß eine solche Lehre nicht denselben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgestellte. Denn ein wirklicher auf jeden Fall also der Veränderung unterworfener Zustand kann sich nicht auf dieselbe Weise auf die göttliche Allmacht beziehn, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuständen zum Grunde liegt, am wenigsten aber ein solcher, welcher gänz-

---

[1] Gen. 1, 31.

lich verschwunden sein soll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieselbe könnte geblieben sein. Wogegen wenn auch wir etwas sollten in den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was sich näher betrachtet als ein veränderliches zeigte: so wäre dieses nur ein auf einer unrichtigen Subsumtion beruhendes Versehen, welches so bald entdekkt auch verbessert werden könnte, ohne daß sich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, wenngleich der Gang unserer Darstellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieses Element einer wirklichen als Geschichte gegebenen Vollkommenheit, welche als ursprünglich gesezt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden ist, zu untersuchen sein, ob es überhaupt für eine solche Lehre einen Ort giebt, oder ob sie überall nur auf einem Mißverständniß beruht.

§. 58. Der beschriebene Glaube ist darzustellen in zwei Lehrstükken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menschen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menschen selbst.

1. Da der beschriebene Glaube nichts anders ist als die Aussage über das gemeinsame der frommen Erregungen, nur auf das dieselben mitbestimmende endliche bezogen, wiewol auch dieses in seiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrükke, welche wir empfangen: so ergiebt sich diese Theilung ganz von selbst. Denn weder würde durch diese Welteindrükke das Gottesbewußtsein erregt werden können, wenn sie von einer dem widersprechenden Beschaffenheit wären, noch auch wenn der Mensch nicht so beschaffen wäre, daß sowol jene Eindrükke bis gleichsam an den Ort seines höheren Selbstbewußtseins gelangten, als auch die den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtseins vermittelnde Beziehung des niedern und höheren Selbstbewußtseins auf einander in ihm bestände. Wonach denn diese beiden Bedingungen jede für sich in Betrachtung kommen. Man könnte allerdings sagen, der Mensch sei selbst mit dieser seiner Beschaffenheit ein Bestandtheil der Welt, und nur vermöge dieser Beschaffenheit

grade der Bestandtheil, der er ist, mithin auch sei die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen schon mit eingeschlossen in die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieses ist auch ganz richtig und in einem rein wissenschaftlichen Verfahren, wo es sich um die Anschauung des endlichen Seins an sich handelte, würde eine solche Theilung nur zulässig sein, sofern auch andre gemacht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die ihrer verschiedenen Bestandtheile und der Verhältnisse derselben gegen einander zerlegt werden sollte. Anders aber ist es auf dem dogmatischen Gebiet, dessen ursprünglicher Gegenstand gar nicht das objective Bewußtsein ist, sondern das Selbstbewußtsein, und hier namentlich in sofern der Mensch sich darin der Welt gegenüberstellt, und zu dem übrigen Sein in dem Verhältniß der Wechselwirkung steht.

2. Aus demselben Grunde kann auch hier nicht von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt an sich und in Bezug auf den Begriff des endlichen Seins die Rede sein, sondern nur in Beziehung auf den Menschen. Würde dabei zugleich behauptet, daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe, und diese also ganz teleologisch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne genommen, betrachtet: so bedürfte dies einer nähern Erklärung, damit der Schein vermieden würde, als ob der Mensch solle als der Mittelpunkt alles endlichen Seins dargestellt werden, in Beziehung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Diese Erklärung würde auch nicht schwer zu geben sein, weil unter Voraussezung einer organischen Zusammensezung des Ganzen alles eben so gut für jeden ist, wie jeder für alles, mithin auch das entfernteste, wie seine Einrichtung doch zusammenhängt mit der Gesammtheit seiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältnisse, so auch nicht nur in Beziehung steht mit dem Menschen, sondern auch bei vollständiger Einsicht eben diese Beziehung der Ausdrukk für die Eigenthümlichkeit seines Daseins werden könnte. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf solche Erklärungen einzulassen, weil wir gar nicht eine erschöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzustellen haben, als welches eine kosmologische Aufgabe wäre; sondern der hier darzulegende Glaube soll nicht

weiter gehn, als das Gebiet der religiösen Erregungen geht, in welches nur die Verhältnisse der Welt zu den Menschen eingreifen. Indem wir aber auf den Gesammtgrund derselben zurükkgehn, so wird zugleich gesezt, daß keine noch bevorstehende weitere Entwikklung dieser Verhältnisse jemals etwas enthalten könne, was diesen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menschen anbelangt, so wäre es nicht der Sache angemessen gewesen, hinzuzusezen, daß sie ebenfalls nur in Bezug auf die Welt zu verstehen sei. Vielmehr ist zunächst seine ursprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Geseztsein des Gottesbewußtseins in ihm gemeint, und seine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hieher, sofern auch sie das Gottesbewußtsein erwekken. Die ganze Stellung des Sazes aber schließt allerdings dieses in sich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Mensch dieser bestimmte Bestandtheil der Welt ist, mit hieher gehören; welcher Saz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der christlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverständnissen zu beseitigen.

3. Hieraus wird schon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es ist, daß die Lehre von der eigenthümlichen ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen viel reichlicher dogmatisch bearbeitet ist, als die von der Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen. Wenn aber leztere ganz fehlt, so kann dies nicht nur der ersteren gewiß nicht zum Vortheil gereichen, sondern auch die unter dem Titel von der göttlichen Vorsehung oder wie sonst vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht selten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit nicht ist zu Grunde gelegt worden. Billig aber geht das minder dringende und daher auch minder auszuführende dem wichtigeren und zusammengesezteren als Einleitung voran.

Erstes Lehrstükk.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§. 59. Jeder Moment in welchem wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberstellen enthält theils die Voraussezung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwikklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, theils die, daß sie sich in mannigfaltigen Abstufungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben [1] ist vorausgesezt, daß sich das Gottesbewußtsein an allen Zuständen des Bewußtseins entwikkeln kann, welche die thierische Verworrenheit überwunden haben, so daß der Gegensaz zwischen dem Selbst und dem diesem gegebenen Sein so wie zwischen dem gegenständlichen Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein sich darin ausspricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Dasselbe gilt auch von dem Gegensaz zwischen dem leidentlichen und thätigen; aber wenn gleich auf unserm Gebiet wegen des theologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit [2] mit dem leidentlichen nur in seiner Beziehung auf das selbstthätige sich das Gottesbewußtsein einigen kann: so ist doch zur klaren Scheidung der selbstthätigen Momente das Dazwischentreten des leidentlichen nothwendig, weil nur in dem successiven Gegensaz geschiedener Momente die Klarheit des Bewußtseins wurzelt. Leidentliche Zustände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen besteht sonach darin zunächst, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zustände aus

[1] S. §. 5, 3. [2] S. §. 9, 1. u. §. 11.

welchen thätige werden sollen, und solche Zustände nennen wir Reize, zeitlich begründet sei, oder daß sie die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufregung und Bestimmung seiner Selbstthätigkeit zureichend bestimmen. Fassen wir nun zunächst den Menschen völlig innerlich auf, als Selbstthätiges in welchem Gottesbewußtsein möglich ist das heißt, als Geist: so gehört seine leibliche Seite, die nicht dieses selbst ist, ursprünglich diesem Weltkörper an, in welchen der Geist tritt, und wird erst allmählig, so wie hernach mittelbar durch sie auch alles andere allmählig, Organ und Darstellungsmitttel des Geistes, früher aber und zunächst vermittelt sie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geist. Sonach läßt sich diese ganze Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zusammenfassen, daß in ihr lebendig zusammenhängend mit allem übrigen für den Geist eine Organisation wie die menschliche gesezt ist, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtseins auch bedingt ist durch die entgegensezende Unterscheidung des Selbstbewußtseins und des gegenständlichen, wozu wesentlich gehört, daß auch verschiedenartige Einwirkungen auf dasselbe können bezogen, und dieses dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann bestimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zulezt auch alle Wissenschaft abhängt, welche leztere uns jedoch hier nur um der ersten willen interessirt: so können wir diese Seite der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt zusammenfassen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört wesentlich zusammen; denn ohne eine Organisation wie die unsrige wäre kein Zusammenhang zwischen dem endlichen Geist und dem leiblichen Sein, wie zwekmäßig dafür auch dieses geordnet sein möchte, und ohne eine solche geordnete Scheidung des Seins wäre die menschliche Organisation eine erfolglose Erscheinung. So ist denn beides zusammen Eines, nur ist die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Bestehen der menschlichen Organisation aber die reale Seite der sich unmittelbar auf die menschliche Empfänglichkeit beziehenden ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

2. Dieselbige Reihe ist nun aber auch rükwärts anzulegen.

Denn wenn alle Selbstthätigkeit des Menschen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt: so wäre sie nur Reaction, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuschung. Ist aber wenigstens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigenthümliche, so daß dieselbe Einwirkung nicht in Allen dasselbe wird, oder noch mehr, wenn eine ursprüngliche von der Einwirkung unabhängige Selbstthätigkeit dem Geiste beigelegt wird, welche nicht bloß immanent sein soll in der einzelnen geistigen Persönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menschen so wesentliche Gattungsbewußtsein beruhen: so gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine an und für sich betrachtet unbeschränkte Empfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der geistigen Selbstthätigkeit des Menschen. Diese Empfänglichkeit muß natürlich bei der menschlichen Organisation, sofern diese als Bestandtheil der Welt betrachtet werden kann, beginnen, von dieser aus aber sich immer weiter verbreiten, bis auf solche Bestandtheile der Welt, auf welche keine andere Einwirkung stattfindet, als daß sie erkannt werden, welches uns an die Grenze des vorigen Stükkes bringt. Wenn wir nun diese Empfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrükken Organ und Darstellungsmittel zusammenfassen: so soll damit keinesweges eine Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine sein könnte und anderes das andere; vielmehr ist gleich die Organisation selbst beides, das unmittelbarste Organ und das unmittelbarste Darstellungsmittel, und so wird jedes auch immer das andere, wenn es das eine ist. Wol aber sind dies beides die Beziehungen, durch welche das die selbstthätigen Zustände begleitende Selbstbewußtsein ein Erregungsmittel wird für das Gottesbewußtsein. Denn nur in Verbindung mit seinen Organen stellt der Mensch die Herrschaft über die Welt[1] dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtsein kommen kann, und nur indem die einfache Geistesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittlung dargestellt wird, erwekkt sie als Ebenbild derselben[2] das Bewußtsein der göttlichen Ursächlichkeit.

3. Daß diese beiden Hauptmomente der ursprünglichen

---

[1] Gen. 1, 28. [2] Ebend. V. 26.

Vollkommenheit der Welt wesentlich zusammengehören, leuchtet von selbst ein. Denn das erste wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolglose Anlage, ohne das lezte, die Erkennbarkeit der Welt etwas leeres, wenn sie nicht auch selbst die Darstellung ihres Erkanntseins aufnähme, und die menschliche Organisation würde sich unter die unvollkommneren, gesezt auch sie schlösse das innere Leben des Geistes in sich, als ihres gleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organisirens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geistes wäre etwas leeres, wenn dieser nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zusammen die Beziehungen der Welt zu dem Geist als dem Siz des Gottesbewußtseins vollständig umfassen, indem für die Entwikklung dieses Bewußtseins der menschliche Geist an dem ihm gegebenen Sein nichts anders als dieses haben kann. Und zwar hat er in dieser Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entstehenden leidentlichen Zuständen an und für sich betrachtet vollkommen dasselbe ob sie als Lebensmomente angenehm oder unangenehm erhebend oder niederdrükkend sind, und dasselbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgesammelten Darstellungsmitteln, insofern auch sie als äußeres Sein so oder so auf den Menschen zurükkwirken und leidentliche Zustände erregen können, indem dadurch weder das Verhältniß beider zur Selbstthätigkeit des Menschen überhaupt geändert wird, noch auch das Gottesbewußtsein an und für sich durch das unangenehme schwerer erregt wird als durch das angehme.

Zusaz. Von dem hier aufgestellten Saz ist zu unterscheiden auf der einen Seite die Lehre welche bekannt ist unter dem Titel der Lehre von der besten Welt, auf der andern Seite die Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar auch die ursprüngliche genannt wird aber nicht in demselben Sinn, sondern so daß sie vor der gegenwärtigen Beschaffenheit einen Zeitraum ausgefüllt haben soll, hernach aber sich in die gegenwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der besten Welt hat ursprünglich, zumal seit Leibniz, ihren Ort in der sogenannten natürlichen oder rationellen Theologie, und ist also nicht als eine Aussage über ein frommes Bewußtsein entstanden, sondern ein Erzeugniß der Speculation. Daher könnte auch hier gar nicht von ihr die Rede sein, wenn nicht manche Gottesgelehrte[1] sie in derselben Form auch in die christliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Diese Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiterfüllung zum Grunde liegt, sondern mit der Zeiterfüllung selbst, in welcher das geschichtliche, die Wirksamkeit des menschlichen Geistes, von dem natürlichen, der Wirksamkeit der physischen Kräfte, nicht getrennt werden kann, und sie behauptet daß ohnerachtet aller Uebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe von Sein und Wohlsein nicht wäre zu erzielen gewesen. Unsere beiden Lehrstükke schließen freilich ebenfalls die Behauptung in sich, daß da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirksamkeit der gesammten ursprünglichen Vollkommenheit sein kann, das endliche Ergebniß eine schlechthinige Befriedigung sein muß, und eben so jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie sie nur von dem frommen Bewußtsein ausgeht, begehrt nicht eben so in die speculative Theologie hineingetragen zu sein, wie man jene in die christliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für diese aber müssen wir dabei stehn bleiben, daß die Welt gut ist, und können von der Formel, daß sie die beste sei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr besagt als dieses[2]. Der leztere Ausdrukk nämlich bezieht sich nicht nur auf die von uns schon verworfene Vorstellung von mehreren Welten, welche ursprünglich gleich möglich gewesen wären wie die wirklich gewordene, sondern auch will er den gesammten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darstellen als das Ergebniß der ebenfalls verworfenen mittleren Erkenntniß, so daß die gesammte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritische folglich secundäre vorausgesezt wird.

---

[1] S. u. a. Michaelis Th. dogm. §. 55.

[2] Vgl. §. 54, 2.

Die andere Behauptung findet sich in den Ueberlieferungen der meisten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geschichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das wesentliche davon ist immer dieses, daß die Welt so beschaffen gewesen, dem Menschen ohne Vermittlung einer entwikkelten Selbstthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Aehnliches nun — nur daß hier noch dieses hinzukommt, daß die Menschen, wenn jener Zustand gedauert hätte auch nicht würden gestorben sein — hat man auch in die kurzen alttestamentischen Andeutungen von dem paradiesischen Leben[1] hineingelegt, welche indeß kein Zeitalter sondern nur einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der ersten Menschen darstellen. Zunächst also wäre hier der seit langer Zeit schon schwebende Streit über die Auslegung zu schlichten, ob dort wirklich eine Geschichte soll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede sein oder nicht. Fände sich nun ersteres, so würde die Sache als eine geschichtliche Aussage gar nicht hieher gehören, außer insofern einer solchen Zeiterfüllung entweder eine andere ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, diese aber sich in die eben beschriebene verwandelt habe, von welcher aus eine solche Zeiterfüllung nicht mehr möglich sei, oder jener Geschichte habe die hier beschriebene ursprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben diese liege jezt nicht mehr zum Grunde. Lezteres ist nirgend behauptet worden und würde sich von selbst dadurch widerlegen, daß der geschichtliche Verlauf überall nur Functionen der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit darstellt. Die erstere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Sezt diese nun nothwendig voraus daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt sich nicht gleich geblieben: so fehlt es dann schon an Einheit der gesammten Welteinrichtung, wie diese sich auf die Schöpfung und wie sie sich auf die Stätigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer diesem unläugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Theil, welcher der Verschlimmerung fähig war und dieselbe auch

---

[1] Gen. 2, 8. flgd.

erfahren sollte. Ueberdies aber scheint es widersprechend, daß diejenigen Grundverhältnisse, unter welchen doch der Erlöser bestimmt war in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen sein sollten, als diejenigen unter welchen der erste Mensch in die Welt trat, da doch unter jenen weit größeres zu Stande kommen sollte als unter diesen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, so finden wir sie in Widerspruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menschen; denn zur Herrschaft über die Erde konnte der Mensch nur gelangen mittelst der Entwikklung seiner Kräfte und die Beschaffenheit der Welt, welche diese veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für die Einwirkung der entwikkelten Kräfte in sich schließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig gewesen sein. Ist endlich Geschichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menschen: so enthält doch jene Erzählung in diesem Sinn nur vorgeschichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt ist nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Bestehen der menschlichen Organisation aller Entwikklung der Kräfte voranging, und daß die auf unserm Erdball so bedeutenden nachtheiligen Differenzen in dieser Zulänglichkeit erst mit der Verbreitung und weiteren Entwikklung des Menschen sich enthüllen konnten. Und wenn man auch aus der Erzählung vielleicht schließen könnte, daß es damals keine feindseligen Verhältnisse im Thierreich gegeben habe[1], und überhaupt nichts schädliches oder unbrauchbares für den Menschen[2]: so folgt keineswegs, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem sich die Menschen ursprünglich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieser Raum seine eigenthümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe sich hingegen aus der hermeneutischen Untersuchung, daß hier keine wirkliche Geschichte habe erzählt werden sollen und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzusehen: so würde sie hieher gehören, sofern sie entweder unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins enthielte, oder durch solche veranlaßt

---

[1] Genes. 2, 19. enthält hiezu sehr wenig.

[2] Ebend. V. 16. wenn nämlich der Baum V. 17. nicht an und für sich verderblich war.

wäre. Was sie nun über die Entstehung der Sünde aussagt, das gehört nicht hieher. Auch die Beziehung zwischen Sünde und Uebel und Sünde und Tod, von welcher sie offenbar ausgeht, ist an und für sich hier nicht zu untersuchen, sondern nur hinsichtlich der oben aufgestellten Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch schlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Uebel noch Tod würde gegeben haben: so würde daraus noch keinesweges folgen, daß die Erde ursprünglich auf einen fortdauernden Zustand ohne Sünde müsse eingerichtet gewesen sein; vielmehr können dem ohnerachtet Uebel und Tod vorher bestimmt gewesen sein, so gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß wenn wir das allmählige Abnehmen der organischen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen gestört werde, und das Verschwinden durch den Tod hinwegdenken, wir nicht mehr Wesen unserer Art gedacht haben, und die eigentlich menschliche Geschichte doch erst da anfangen würde, wo dieses alles gesezt ist; ferner daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen desselben zu den mächtigsten Entwikklungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zusammenhängenden Uebeln mehr menschliche Thätigkeiten auf Veranlassung unseres Verhältnisses zur Außenwelt entwikkelt werden als ohne dieselbe erwartet werden könnte, und vorausgesezt, daß die Gesammtheit des menschlichen Lebens eher zu als abnimmt, durch den Tod der Einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrschaft des Menschen vermindert, noch sie in der Entwikklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird, endlich auch, daß die fortdauernde Sündlosigkeit weit stärker und glänzender würde hervorgetreten sein, wenn der Mensch unaufgehalten in der Entwikklung und dem Gebrauch seiner Kräfte das Uebel ertrug, und durch die Verbindung des Gottesbewußtseins mit der Liebe zum Geschlecht die Anhänglichkeit an das eigne Leben besiegte und sich den Tod gefallen ließ: so bleibt wol keine Ursache übrig zu zweifeln, daß die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen schon anfänglich keine andere

als die hier beschriebene gewesen sei, und daß weder die Erzählung der alttestamentischen[1], noch die hieher gehörigen Andeutungen in den neutestamentischen Schriften[2] uns nöthigen anzunehmen, daß der Mensch unsterblich erschaffen war, und daß mit seiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn sei geändert worden.

Zweites Lehrstükk.

Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

§. 60. Die Richtung auf das Gottesbewußtsein schließt als innerer Trieb das Bewußtsein des Vermögens in sich mittelst des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, schließt eben so den Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein in sich, und beides zusammen ist die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen.

1. Wenn das Gottesbewußtsein in der Form des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls[3] nur wirklich werden kann im Zusammenhang mit einer sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: so wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menschlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden sie uns eben so wenig als etwas wirk-

[1] Gen. 2, 17.

[2] Röm. 5, 12. auf Gen. 2, 17. gegründet, schließt eben so wenig aus, daß Adam sterblich kann erschaffen gewesen sein; und 1 Kor. 15, 56. führt eben darauf, daß der Tod an und für sich schon vor der Sünde bestand.

[3] Vgl. §. 5, 1—3.

liches denken können, wie wir sie bei den Thieren voraussezen, weil der verworrene Zustand des Bewußtseins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein dieses Gefühl hervortreten könnte. Nun aber besteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieser Richtung als eines lebendigen Impulses bewußt sind; ein solcher aber kann immer nur aus der innern Wahrheit des Wesens hervorgehn, welches er eben mit constituirt. Daher rechnen wir nun, so gewiß wir fromm sind, den ganzen Umkreis von Zuständen, mit denen das Gottesbewußtsein sich einigen kann, zu dieser Wahrheit. Und wie es eine schlechthinige Unvollkommenheit der menschlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher Mangel an innerer Zusammenstimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: so gehört eben dieses wesentlich zur ursprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erscheinung des Gottesbewußtseins bedingenden Zustände von dem Punkte an, wo die geistigen Functionen entwikkelt sind, das ganz klare und wache Leben des Menschen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zustand der Frömmigkeit in dem Einzelnen ansehn, wenn viele Momente klaren sinnlich bestimmten Selbstbewußtseins vorkommen, ohne daß sich das Gottesbewußtsein mit ihnen verbindet: so rechnen wir es ebenfalls zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß in unserm klaren und wachen Leben eine Stätigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist; wie wir es auch im Gegentheil als eine wesentliche Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein theilweisiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch schon an und für sich nur auf einzelne zerstreute Momente beschränkt wäre. — Da übrigens das Gottesbewußtsein sich einigt nicht nur mit denjenigen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins, welche unmittelbar aus Welteindrükken entstehende Lebensförderungen oder Hemmungen aussagen, sondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirksamkeit nach außen in Zusammenhang stehen: so gehören auch alle diese geistigen Lebensfunctionen und die darauf Bezug

habende Einrichtung des Organismus mit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, wenngleich nur sofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtsein aufstellen, durch sie bedingt wird, und so daß jenem selbst immer die erste Stelle zukommt. Zuvörderst also die physische Grundbedingung des geistigen Lebens, daß nämlich der Geist, im menschlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigste einwirkt und sein Dasein geltend macht, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte ihr Dasein ihm geltend machen, so daß das allgemeine Lebensgefühl sich als Bewußtsein der Wechselwirkung gestaltet, in welcher Hinsicht dann zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen wesentlich auch dieses gehört, daß die entgegengesezten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, sich zur Erregung des Gottesbewußtseins gleichmäßig verhalten. Demnächst nun die intellectuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geist vermag vermittelst der Sinneseindrükke das sein Wesen mit constituirende Wissen um das Sein, und um das was wir selbst durch unsere Thätigkeit in und aus demselben hervorbringen können, in den mannigfaltigsten Abstufungen allgemeiner und besonderer Vorstellungen zum wirklichen Bewußtsein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtsein eines Naturzusammenhanges gelangt, an welchem sich das Gottesbewußtsein entwikkelt. Auf der Zusammenstimmung dieser Vorstellungen und Urtheile mit dem Wesen und den Verhältnissen der Dinge beruht alles mehr als instinctartige Einwirken des Menschen auf die äußere Natur, mithin auch der Zusammenhang zwischen der Erkenntniß und dem thätigen Leben. Verbindet sich aber auf diesem Gebiet das Gottesbewußtsein vornehmlich und am ursprünglichsten mit der Vorstellung vom Naturzusammenhang: so ist auch das Hervorgerufenwerden des Gottesbewußtseins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorstellungen nicht mit dem Wesen des darzustellenden Gegenstandes übereinstimmen; wie denn in unserm Vorstellen die allseitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht voraussezten, daß, so lange noch nicht alles Sein in unserm Denken abgebildet ist, auch jedem Denkact noch irrthümliches beigemischt bleibt.

2. Was nun den Trieb das Gottesbewußtsein zu äußern betrifft: so ist freilich kein Inneres, das nicht auch ein Aeußeres würde, und so giebt es auch Aeußerungen des Gottesbewußtseins, in welchen sich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtsein nachweisen lassen dürfte. Hier aber ist die Rede von denjenigen Aeußerungen, welche auf die Gemeinschaft abzwekken, und einer jeden solchen zum Grunde liegen. Ist also nun die Gemeinschaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben ist, durch jene Aeußerungen bedingt: so ist sie es auch durch die innige Vereinigung des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein, welche wie sie im allgemeinen alle Anerkennung Anderer als gleichartiger Wesen vermittelt, so auch allein die Voraussezung erregt und im Ganzen erhält, daß mit und aus dem Aeußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieser Zusammengehörigkeit zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. Dieses Mitenthaltensein des Gattungsbewußtseins in dem persönlichen Selbstbewußtsein und die damit zusammenhängende Mittheilbarkeit des innern durch das äußere ist die gesellige Grundbedingung, indem jede menschliche Gemeinschaft nur auf ihr beruht, und sie gehört auch in diesem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder andern Gemeinschaft, ihr Gegenstand sei welcher er wolle, die Handlungen des Menschen, weil von einer sinnlichen Erregtheit des Selbstbewußtseins begleitet, zugleich auch eine Mittheilung seines Gottesbewußtseins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Aeußerlichkeit des Menschen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes Einzelnen für sich allein sondern nur in Verbindung mit Anderen, dieser mittheilenden Aeußerung des Gottesbewußtseins dienen können, weil es sonst sinnlich bewegtes Selbstbewußtsein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtsein sich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demselben auch äußerlich heraustreten könnte, und sonach das Gebiet der Aeußerung und Mittheilung von vorne herein kleiner abgestekkt wäre, als das der innern Erregung, welche Ungleichheit eine ursprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müssen.

3. Da nun in den Aufstellungen unseres Sazes alle Bedingnisse enthalten sind, sowol um das Gottesbewußtsein in jedem menschlichen Einzelwesen zur Stetigkeit zu fördern, als auch um es von Jedem auf die Andern nach Maßgabe der verschiedenen Abstufungen menschlicher Gemeinschaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöser aus und durch ihn auf die Erlösten übertragen werden kann: so ist durch denselben auch der Forderung unseres Abschnittes genügt. Und in dem Wissen um die Elemente dieser ursprünglichen Vollkommenheit als in einem Jeden vorhanden rechtfertigt sich zugleich die ursprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtseins; und die menschliche Natur, wie sie sich vermittelst der Abstammung in einem jeden einzelnen Menschen als dieselbe wiederholt, erscheint zulänglich zu ihrer Erfüllung[1]. Indem wir aber beide Hauptpunkte als ein in sich selbst vollständiges auffassen mußten: so rechtfertigt sich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieser Bedingung mögliche wissenschaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtseins, und zwar sowol für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Gesammtheit der frommen Erregungen auf gemeine Oerter zurükkzuführen hat, als auch für das der religiösen Sittenlehre, welcher obliegt diejenigen Handlungsweisen zu unterscheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtseins auf unsere Zwekkbegriffe zeugen, so wie auch für die praktische Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verschiedenen Formen der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins zu thun hat. Und dies ist natürlich, da das ganze dogmatische Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdrukk in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zulezt angeführte Disciplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen dargelegt haben.

---

[1] Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros. de vocat. gent. I, 3.

§. 61. Wie sich vermöge dieser ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur ein jedes vermittelst der Erzeugung ans Licht tretende menschliche Leben entwikkelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derselben Voraussezung die ersten Menschen sich entwikkelt haben, davon fehlt uns die Geschichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubenssaz bilden in unserm Sinne des Wortes.

1. Die Grundverhältnisse des menschlichen Lebens so aufzufassen wie in der obigen Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen geschehen, so nämlich daß alles auf das Gottesbewußtsein bezogen wird, das ist allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen andern Lebenszuständen nur vermöge ihres Antheils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegentheil in einem Menschen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit so daß er sie eben so leicht für Täuschung halten kann als für Wahrheit: so wird er nicht zu der obigen Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit gelangen, sondern das Gottesbewußtsein entweder nur andern Lebenselementen coordiniren, oder vielleicht gar zur ursprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen sich von demselben als einem Erzeugniß der menschlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und so wird denn der Eine dasselbige als Hemmung erfahren, was der Andere als Förderung erfährt. Das thatsächliche nun in der menschlichen Entwikklung ist nirgends Sache des Glaubens sondern es ist die Geschichte, die Aussagen darüber seien sie nun allgemeine oder besondere sind nicht Glaubenssäze sondern geschichtliche Aussagen, auch wenn unmittelbar der Zustand des Gottesbewußtseins in einem Einzelnen oder einer Genossenschaft der Gegenstand derselben ist. Und hierin kann auch kein Unterschied sein zwischen den ersten Menschen und uns, sondern alles was wir von den wirklichen Zuständen und dem Ent-

wikklungsgang der ersten Menschen wüßten, auch dieses mit eingeschlossen wie sich in ihnen ohne die erregende Kraft der Ueberlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein verwirklicht habe, dies alles wäre auf keine Weise Glaube sondern Geschichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten vermengte Geschichte wollen Glauben nennen. Sonst könnten jenes immer nur geschichtliche Kenntnisse sein, und durch geschichtliche Aussagen und Darstellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuständen nur diejenigen welche einen vergrößerten Werth des Gottesbewußtseins ausdrükken als Fortschreitung ansehen würden, das wäre allerdings eine Thatsache des Glaubens aber nur desselben Glaubens, welcher sich in dem obigen Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen ausspricht. Eigenthümliche Glaubenssäze über die ersten Menschen könnte es immer nur geben, sofern jene ihnen ausschließlich zukommende Art des Gewordenseins, und also auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unseres Begriffs auf sie modificirte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei stehn bleiben, die Anwendbarkeit unseres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beschränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu sezen sei, dahin gestellt sein lassen können, ausgenommen sofern das daraus zwischen ihnen und uns entstehende Verhältniß auch unser Gottesbewußtsein in seiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtsein anders gestaltete. Es fragt sich also, ob uns ihre Geschichte so mitgetheilt ist, daß wir zur Aufstellung solcher Säze genöthigt wären.

2. Nun aber ist offenbar, daß die alttestamentische Erzählung[1], an die wir hier allein gewiesen sind, weit entfernt ist eine solche Geschichte aufzustellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entschieden wäre, ob überhaupt diese Erzählung geschichtlich gemeint ist: so sezen doch die einzelnen Punkte, welche sie darstellt, schon das meiste von dem voraus, was wir über die ersten Menschen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der

---

[1] Genes. 1, 26. flgd. u. 2, 7—3, 24.

einen Seite die Sprache und die durch sie bedingte Form des Bewußtseins, deren Aneignung bei den geborenen Menschen am sichersten beweist, daß der dem thierischen ähnliche Zustand der Verworrenheit schon im Verschwinden ist, hier überall schon vorausgesezt; und eben so erscheint das Gottesbewußtsein als schon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art wie es sich entwikkelt hat. Auch was von Gesprächführung Gottes mit dem Menschen erzählt wird, ist statt die Lösung der andern Aufgaben zu erleichtern nur eine neue und noch schwierigere. Denn wir erfahren gar nichts näheres von der Art, wie sich Gott den Menschen vernehmlich gemacht, ausgenommen daß ihm sehr deutlich leibliche Gestalt beigelegt wird. Nun aber ist es gleich unerklärlich, wie auf eine solche Erscheinung eine schon vorhandene Vorstellung von Gott habe als auf ihren Gegenstand übertragen werden können, oder wie auf Veranlassung einer solchen ein wahres Gottesbewußtsein habe entstehen können. Ja auch was die äußeren Verhältnisse betrifft, ist die Beschreibung des paradiesischen Zustandes wol eine negative Hülfe, insofern die Frage, wie der Mensch seinen Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine besondere Schwierigkeit darbietet, aber eine Darstellung von der Art wie die Zeit ausgefüllt gewesen und von den Resultaten davon für die Erweiterung des gegenständlichen sowol als des Selbstbewußtseins wird gänzlich vermißt. Selbst was von dem Benennen der Thiere[1] gesagt wird läßt uns gänzlich ungewiß, ob und in wiefern die Bezeichnung schon auf das Verhältniß der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abtheilungen zu diesen Rükksicht genommen habe. Eben so unbestimmt ist das sittliche, denn sowol der unschuldige Mangel an Schaamhaftigkeit als der anfängliche Gehorsam gegen das göttliche Verbot läßt die verschiedensten Auffassungen zu. Da nun überdies auch gar kein Zeitmaaß angegeben ist: so fehlt es an allem was nöthig wäre um ein geschichtliches Bild zu gestalten; und man kann nur sagen, daß alles was uns von den ersten Menschen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, sich

[1] Genes. 2, 19.

sehr wohl aus dem hier aufgestellten Begriff von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen erklärt.

3. Will man diese Erzählung nicht als Geschichte ansehn, sondern nur als einen uralten Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechts zu ergänzen: so werden die einzelnen Angaben soviel innere Wahrheit für uns haben, als sie mit unserm aufgestellten Begriff übereinstimmen; alle Versuche aber, ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, müssen nothwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein absoluter Anfang gegeben ist, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewußtseins verständlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtsein in dem ersten Lebensabschnitt haben wir keine anschauliche Vorstellung. Und doch kommt uns hiebei noch zu Statten, daß das Aufgehn des Bewußtseins aus der Bewußtlosigkeit zusammenfällt mit dem sich Losreissen und Absondern des Lebens aus der Gemeinschaft mit dem mütterlichen, und daß sogleich der umgebende schon entwikkelte Geist einwirkt auf den erst zur Besinnung kommenden; der erste Mensch hingegen ist grade nur zu beschreiben als derjenige bei dem dieses Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächsten liegende, und so auch unserer Erfahrung von dem Zustande solcher menschlichen Gesellschaften, welche noch die meisten Entwikklungsstufen vor sich haben, angemessenste Formel, daß die ersten Menschen als gutartige erwachsene Kinder anzusehen seien [1], gewährt keine anschauliche Vorstellung, weil wir uns die geistige Entwikklung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des erwachsenen ersten Menschen von Anfang an Selbstthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erste Mensch sei anfänglich mehr thierisch nur durch Instinkt geleitet

---

[1] Vgl. u. a. de Wette Sittenlehre §. 38. und theol. Zeitschrift II. S. 84—88.

worden: so ist der Uebergang aus diesem Zustand in den des Bewußtseins und der Besinnung, ohne die Hülfe eines schon bestehenden verständigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen mit dem vorigen gar nicht zusammenhängenden Daseins wäre. Dieser Schwierigkeit hat man abzuhelfen gesucht durch zwei Vorstellungen, zu denen die Veranlassung in der alttestamentischen Erzählung einigermaßen wenigstens gegeben ist. Das eine ist die auch in vielen Glaubenslehren einheimische Formel, daß dem Menschen die nöthigen Fertigkeiten schon seien anerschaffen worden, welches sich dann beliebig von dem zur Fristung des Lebens nothwendigen auch weiter und bis auf das eigentliche geistige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erste Zustand des Menschen sich nicht anders denken läßt, als wie die späteren, welche durch frühere bedingt sind, gedacht werden, das heißt, daß ein schlechthin erster Zustand sich gar nicht denken läßt. Auch ist, wenn wir nicht auf den Instinkt zurükkgehen wollen, ein Bewußtsein dieser anerschaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menschlichen Zustand ohne Bewußtsein derselben kein Impuls, der sie in Bewegung sezen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer[1] die Schwierigkeit nicht, sondern kehren auf den ersten Punkt zurükk und beschreiben die Aufgabe mehr als sie sie lösen, welche einen wirklichen Zustand der ersten Menschen aufstellen wollen, dabei aber die persönlichen Vollkommenheiten, die sie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beschreiben, und alles, was schon Uebung erfordern würde, davon ausschließen. Das andere Auskunftsmittel ist dieses, daß man sich denkt, was dem gebornen Menschen die Gemeinschaft mit den schon entwikkelten und erwachsenen gewährt, das sei den neugeschaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinschaft mit Gott oder den Engeln geleistet worden. Allein dieses führt uns näher betrachtet auf die eine oder andere Weise immer wieder auf das erste zurükk. Denn soll diese erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung gewesen sein: so wäre diese der Erschaffung sich

---

[1] S. Reinhard Dogm. §. 70. 73.

unmittelbar anschließend von ihr nicht zu unterscheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menschen finge nicht viel anders an als mit anerschaffenen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinschaft eine äußere durch menschliches Wort vermittelte sein: so kann dann freilich das erwachsene Kind, so umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen vermöge der anerschaffenen menschlichen Vernunft; soll es aber auch zu bestimmten Handlungen, wie seine Erhaltung sie erfordert, in Bewegung gesezt werden: so mußten entweder jene höheren Wesen auch ein ganz menschliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verstand muß doch als schon entwikkelt vorausgesezt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken sollte, aufzufassen.

4. Wenn wir uns also von den ersten Entwikklungszuständen der ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wissen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nöthigte die Anwendbarkeit des aufgestellten Begriffs auf sie auf irgend eine besondere Weise zu modificiren: so ist auch keine Veranlassung, besondre Glaubenssäze aufzustellen, deren Gegenstand die ersten Menschen wären. Nur soviel folgt, daß wir die Gültigkeit unseres Begriffs nur zur Darstellung bringen können innerhalb des Zusammenseins früherer und späterer Geschlechter, da wo menschliches Dasein auf die uns gegebene Weise anfängt, und in seiner Entwikklung auf menschlicher Ueberlieferung ruht. In dieser Beziehung nun wird durch unsere Gewißheit über die dargestellte ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur die Voraussezung begründet, daß auch die ersten Menschen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geschlecht begann, auf irgend einem wenn auch für uns gar nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwikklungslinie standen, mithin daß sie auch im Stande waren auf die Entwikklung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlecht zu wirken, das heißt, daß die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht. Diese Voraussezung liegt in dem Bewußtsein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist.

Wenn nun nach der Analogie mit der mosaischen Darstellung der Schöpfung, welche alle organische Wesen immer in

ihrer Art[1] betrachtet, auch der dortige Ausdrukk des göttlichen Willens bei Erschaffung des Menschen[2] nicht auf die ersten Menschen in ihrer Besonderheit gehn kann, sondern nur sofern sie der erste Abdrukk der Menschengattung waren; und die Frage wird aufgestellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes," wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den andern beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriff angemessen sei: so kann diese Frage nur mit großer Vorsicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtseins als ein Sein Gottes in uns beschreiben können, welches ja weit mehr zu sein scheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, so ist doch diese etwas anderes; und da jene Wirksamkeit des Gottesbewußtseins in uns nur gegeben ist im Zusammenhang mit unserm physischen und leiblichen Organismus, so würde, wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, so wie es ist und auch hier dargestellt worden ist, auf Gott selbst zurükkschließen wollte, eines von beiden müssen angenommen werden, entweder daß sich die ganze Welt zu Gott verhielte wie unser Gesammtorganismus zu der höchsten geistigen Kraft in uns, wobei es aber schwer sein würde vorzustellen, wie Gott auch könne nicht Eins sein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas sei, was wenigstens unserm psychischen Organismus entspräche, den besonders auch die so genannten niederen Seelenkräfte mit constituiren, wodurch denn die Vorstellung von Gott eine starke und sie bedeutend verunreinigende Beimischung von Menschlichkeit bekäme, und Gott Eigenschaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen sich nichts denken läßt[3], oder auch dem Menschen solche, die als menschliche nicht gedacht werden können[4]. Auch dies ist daher ein Beispiel wie wenig biblische Ausdrükke, zumal wenn sie nicht in einem rein didaktischen

---

[1] Genes. 1, 11. 21, 24. [2] Ebend. 1, 26.

[3] So Quenstedt Syst. theol. p. 843. rechnet zur ursprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

[4] Ebend. p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . per impassibilitatem.

Zusammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatische Sprache aufzunehmen sind. Daher ist auch nicht zu verwundern, daß Viele unserer Theologen, indem sie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausspruches ansehen, denselben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrschende Verhältniß des Menschen zur äußern Natur bezogen haben als auf sein inneres Wesen selbst. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdrukk, ursprüngliche Gerechtigkeit, der aber nicht eben so schriftmäßig ist, dar. Nicht etwa nur deshalb weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne sich nur auf ausgebreitetere gesellige Verhältnisse bezieht, wie ein erstes Menschenpaar sie noch gar nicht haben konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches sich von einem einfachen Familienzustand aus erst in späteren Generationen entwikkeln konnte; sondern vornehmlich weil wir dieses Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu stellen gewohnt sind, niemals aber ein fundamentaler Zustand sondern nur ein durch Selbstthätigkeit entstandener Tugend genannt wird. Hier aber ist von einem solchen zum Grunde liegenden oder anerschaffenen Zustande die Rede, von welchem erst eine Entwikklung anheben soll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf diese erlangte Angemessenheit zu denselben ist es, was die Schrift des alten Bundes so oft Gerechtigkeit nennt, so daß eine sehr unerwünschte Duplicität des Wortes entsteht. Diese würde nur zu leicht auf die Vorstellung von anerschaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die bestimmteste Erklärung darüber, daß in dieser Zusammensezung das Wort Gerechtigkeit einen ganz andern Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurükkführen können auf einen in dem gemeinen Leben einheimischen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen, was seiner Bestimmung angemessen ist. Denken wir nun an den göttlichen Rathschluß der Gesammtentwikklung des menschlichen Geschlechts vermittelst der Erlösung, und daß diese schon in der Idee der menschlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich den Menschen selbst unbewußt, eingeschlossen lag: so werden es eben die in dem

vorigen Saz aufgestellten Eigenschaften sein, worauf diese Angemessenheit derselben beruht.

5. Nach diesen Betrachtungen wird man es sehr natürlich finden, daß sowol unsere symbolischen Bücher, als auch im Gefolge derselben die späteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieser Ausdrükke schwanken, bald mehr die ursprünglichen aller menschlichen Entwikklung zum Grunde liegenden Vorzüge der menschlichen Natur dadurch bezeichnend[1], bald wiederum mehr einen bestimmten vollkommnen Zustand des ersten Menschen, und also Glaubenssäze über den ersten Menschen aufstellend[2], wobei denn dieser Zustand bald mehr als anerschaffen, bald zum Theil als erworben gedacht werden kann. Verstehen wir nun die Stellen der ersten Art so, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deshalb gut und heilig genannt werde, weil sich aus ihr die in der ersten aufgestellten Vollkommenheiten entwikkeln, wie auch die erste selbst dieselben als künftiges darstellt: so ergiebt sich, wie und wodurch dieses geschehen kann, aus unserm Saz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Functionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrschaft der Seele über dieselben bedeuten; auf der andern Seite gehört

---

[1] Mehr hierhin neigen sich Apolog. Conf. I. (p. 20. Ed. Lücke.) Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewol auch dieses nicht ohne Verwirrung ist, — und Solid. decl. p. 643. In Adamo et Heva natura initio pura bona et sancta creata est.

[2] Hieher gehört Solid. decl. p. 640, sofern sie die Erbsünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus, fuerat, und Conf. belg. XIV. Credimus deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich Conf. helv. Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

freilich dazu auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerstand, den der Organismus den äußern Einwirkungen entgegensezt, und sich dabei in sein ursprüngliches Verhältniß immer herstellt. Nur das leztre ist in unsern Formeln nicht bestimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtseins abhängt, vielmehr diese gegen günstige und ungünstige Verhältnisse des leiblichen Lebens zur äußeren Natur sich so indifferent zeigt, daß oft sogar behauptet worden ist, die Frömmigkeit gedeihe am besten bei Krankheit und Armuth. Ja diese Zulänglichkeit des Organismus und alles ausschließend zur Naturseite des Menschen gehörigen[1], im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde besser unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menschen behandelt; aus demselben Grund, aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menschen nicht in der Form, ob sie mit seiner eignen Vollkommenheit streite, behandelt haben, sondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen dadurch verringert werde. Was aber insbesondere den Gehorsam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall wesentlich mit zur ursprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird: so kann hier, wo wir von wirklichen Zuständen der ersten Menschen als Einzelner noch gänzlich absehen, nur in sofern die Rede davon sein, als den niederen Functionen eine Empfänglichkeit für Impulse der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zustand der Ruhe dieser Functionen sich erstrekkt, sondern auch während ihres eigenthümlichen Lebensprozesses statt findet, und diese ist allerdings in unserm Saz mit ausgedrükkt, indem die Thätigkeiten, in welchen sich dieser Einfluß des Gottesbewußtseins äußert, alle Mittheilungen desselben bedingen. Wenn aber Augustin unter dem Ausdrukk Begierde[2] nur den eigenthümlichen Lebens-

---

[1] Vgl. Luther zu Genes. 1. §. 187. „Zu dieser innern Vollkommenheit ist hienach auch gekommen des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit.“

[2] Concupiscentia. Der Stellen, die hieher gehören, sind zu viele, um sie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch so schwankend,

proceß jener Functionen versteht, und dennoch meint, sie könne nicht mit der ursprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden: so möchte er wenigstens eben so sehr zu tadeln sein als die Pelagianer, wenn sie die Widersezlichkeit der niedern Vermögen gegen die höheren als dem ursprünglichen menschlichen Zustand betrachteten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieser Widersezlichkeit zusammenfassen. Denn jene Meinung sezte auch einen ursprünglichen Widerspruch voraus zwischen dem Geist im Menschen und dem, was zu seinem thierischen Leben nothwendig ist. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nämlich die Darstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zustandes der ersten Menschen. Wenn nun in diesem Sinn unter dem Ausdrukk, daß der Mensch von Gott gut, gerecht und heilig erschaffen sei, nichts anders verstanden werden soll, als im Gegensaz gegen jene pelagianische Behauptung dies, daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht könne die Sünde gewesen sein: so ist dem unbedingt beizustimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntniß und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen sein muß: so sind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde gesezt war. Soll aber darunter verstanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben: so würde, je größer diese gesezt wird, auch wenn wir nicht die obige Augustinische Behauptung noch mit dazu nehmen, doch von diesem Punkt aus nur eine in demselben Verhältniß sich fortentwikkelnde Steigerung dieser Macht gedacht werden können. Dieses nun ist wahrscheinlich der eigentliche Grund, warum die römische Kirche den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit der ersten Menschen lieber nicht aus der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur, sondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung[1] er-

---

daß schwer möchte zu bestimmen sein, ob und in wiefern seine Behauptung die richtigen Grenzen überschreite.

[1] Frenum extraordinarium. S. Bellarmin. de gratia pr. hom. C. V.

klärt, wobei offenbar von der menschlichen Natur an und für sich betrachtet die pelagianische Vorstellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz so nachtheilig sein in seinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unsern Glaubenslehrern behauptet wird, die ersten Menschen wären in ihrem ursprünglichen Zustande des heiligen Geistes theilhaftig gewesen[1]. Sonach erscheint das Bestreben erfolglos, die ersten Zustände des ersten Menschen genauer zu bestimmen, wenn er entweder ganz dem angemessen gedacht werden soll, was sich uns in den späteren als fortschreitende Entwikklung der ursprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was sich uns als Rükkschritt in der Entwikklung zeigt. Denn die Pelagianer, von der lezten Voraussezung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vortheil, daß sie keine ursprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen sei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den sie annehmen, eine fortschreitende Entwikklung statt finden kann, mit dem doppelten Nachtheil, daß das Gute bei ihnen nicht das ursprüngliche ist, und daß in der Entwikklung desselben der Erlöser nur als ein einzelnes Glied erscheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß sie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte sezt, und daß, weil nach dem Verlust dieses Zustandes die Entwikklung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöser als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachtheil, daß das in der Erscheinung schon wirklich gesezte Gute ohnerachtet der erhaltenden göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Absicht, um derentwillen wir versucht sein können uns den ursprünglichen Zustand des ersten Menschen zu imaginiren, nämlich um für die genetische Vorstellung alles folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher ist es wol zwekkdienlicher, über die ersten Zustände der ersten Menschen nichts genaueres zu bestimmen, und nur die sich immer gleiche ursprüngliche Vollkom-

[1] Melanchth. loc. p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

menheit der Natur aus dem höheren Selbstbewußtsein in seiner Allgemeinheit betrachtet zu entwikkeln. Soll aber in einer einzelnen menschlichen Erscheinung alles zusammengeschaut werden, was sich aus solcher ursprünglichen Vollkommenheit entwikkeln kann: so wird dieses nicht in Adam aufzusuchen sein, in dem es wieder verloren gegangen sein müßte, sondern in Christo, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.

Der
Glaubenslehre zweiter Theil.

Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensaz bestimmt sind.

Einleitung.

§. 62. **Das bisher beschriebene Gottesbewußtsein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewußtseins, nämlich dem Gegensaz von Lust und Unlust.**

Anm. Vgl. §. 5.

1. Man kann sich die Richtung auf das Gottesbewußtsein vorstellen als ein stetiges Gesezt werden desselben, aber nur in dem Werth des unendlich kleinen; so daß der Uebergang von diesem zu einer bestimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgend eine andere Thatsache des Bewußtseins bedingt bleibt. Soll nun dieser Uebergang im Selbstbewußtsein abgelöst von der Form des Gegensazes vorkommen, also weder als Förderung noch als Hemmung des Gottesbewußtseins: so kann dies nur geschehen, wenn er stetig und gleichmäßig ist. Dies ist denkbar, sowol wenn von keiner Thatsache des Bewußtseins aus das Gottesbewußtsein sich merklich über jenes unendlich kleine erhebt,

und dies wäre die stetige Zurükkdrängung, die stumpfsinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins in einem Dasein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen sehr niedrigen Lebensdurchschnitt nur auf Seiten der anderen Thatsachen des Bewußtseins wäre. Eine stetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins ist aber auch denkbar in einem Dasein, welches sich durch eine absolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatsache des Bewußtseins aus in absoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die selige Gleichmäßigkeit einer stetigen Obergewalt des Gottesbewußtseins. Offenbar aber ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesezt wäre; sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieses Mehr und Minder an und für sich mehr eine fließende Differenz zu sein als ein Gegensaz: so wird lezterer doch hervorgerufen durch die entgegengesezte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein sich freier entwikkelt, und umgekehrt ist die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulse. — Beides aber, Lust und Unlust, ist auch auf diesem Gebiet keineswegs so von einander geschieden zu denken, daß streng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit giebt oder absolute Nullität des Gottesbewußtseins. Wird nun die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins als begrenzt empfunden: so ist auch Unlust mitgesezt, also selbst in der größten Lust. Erregt aber das Bewußtsein, daß diese Kraft gehemmt ist, Unlust: so wird doch das Gottesbewußtsein als eine solche Kraft gewollt, und ist mithin an und für sich ein Gegenstand der Lust.

2. Wenn aber unser Saz zugleich so verstanden werden soll, daß, was [nun, unter welcher von beiden Formen des Gegensazes es auch sei, im wirklichen Bewußtsein hervortritt als Gottesbewußtsein, immer das bisher beschriebene ist, nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modification des Gottesbewußtseins nachzuweisen ist, an welcher dieses fehlen dürfe

oder auch zu demselben etwas anderes hinzukäme als das, was sich auf den hier in Rede stehenden Gegensatz bezieht und ihn constituirt, und wir oben[1] gesagt haben, daß im christlichen frommen Bewußtsein — dasselbe gilt aber auch von jeder nach einer andern Glaubensweise ausgeprägten Frömmigkeit — das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich nie einen frommen Moment allein erfülle: so erklärt sich beides durch einander dahin, daß das in unserm ersten Theil beschriebene — zusammen genommen mit dem, was sich in andern Religionsformen anders daraus entwikkelt, daß nämlich so oft das einwohnende Gottesbewußtsein wirklich hervortreten will, diese Function entweder gefördert erscheint oder gehemmt — auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtseins constituirt, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Moments hieraus begriffen werden muß. Diese Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerspruch, weil wir für die schlechthinige Abhängigkeit allen Unterschied aufgehoben haben zwischen der menschlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins[2], doch aber das Gottesbewußtsein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtsein gehören — einen Gehalt habe, der sich ausschließend auf die menschliche Freiheit bezieht und sie voraussezt, diese Elemente mithin aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten seien, und ebenso wenig auch aus diesem Gegensaz, wenn er sich anders lediglich auf jenes bezieht. Diesen Widerspruch nun allgemein zu beseitigen, und dadurch unsere Behauptung für alle wenn auch nur monotheistische Glaubensweisen zu bewähren, liegt außer unserm Geschäft. Ein gemeinschaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweisen, sofern sie alle an diesem Gegensaz theilnehmen, ist hier noch aufgestellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgestellte absolute Leichtigkeit der Entwikklung des Gottesbewußtseins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zustande ist die stetige Gemeinschaft mit Gott, jede Bewegung rükkwärts aber ist eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der

[1] §. 29. [2] §. 49.

Anerkennung der Frömmigkeit als eines wesentlichen Lebenselementes nur die Gemeinschaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden: so kann diese auch nur als die ursprüngliche Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtsein aufgenommen werden; im Christenthum aber wird dieses am allgemeinsten und fruchtbarsten schon dadurch ausgedrükkt, daß die Erlösung als Werk und Veranstaltung Gottes gesezt wird, also auch der Glaube an dieselbe als die Zustimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn also alles, was sich in dem frommen Bewußtsein des Christen auf den Erlöser bezieht, nur zu dem eigenthümlich christlichen Ausdrukk des hier zur Sprache kommenden Gegensazes gehört, und wir schon oben bevorwortet haben, daß alle Säze, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgesehen von diesem Gegensaz beschreiben, nicht Beschreibungen von dem Gesammtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendetsein von Gott oder Hingewendetsein zu ihm vorkommt: so werden wir ebenfalls behaupten müssen, daß alle Säze, welche nur den Zustand des einzelnen Lebens in Hinsicht auf diesen Gegensaz beschreiben, eben so wenig Beschreibungen von dem Gesammtinhalt eines frommen Momentes sind, indem in einem jeden solchen der beschriebene Zustand sich an dem Vorkommen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls manifestiren muß. In der Wirklichkeit des christlichen Lebens ist also beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewußtsein, ohne daß eine Beziehung auf Christum mitgesezt sei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtsein bezogen würde. Wenn die Säze des ersten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich christliche darin weniger unmittelbar hervortritt als ursprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt, und als solche von denen überschäzt werden, welche selbst von dem eigenthümlichen des Christenthums weniger durchdrungen sind; Andere hingegen jene Säze als solche, zu denen man auch außerhalb des Christenthums kommen könne, geringschäzen, und nur die Säze, welche eine Beziehung zum Erlöser ausdrükken, für eigenthümlich christliche wollen gelten lassen: so ist beides nicht richtig.

Denn jene Säze sind keinesweges die Abspiegelung eines dürftigen nur so eben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahirt, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwikkelt hat. Und eben so sind alle Säze, welche eine Beziehung auf Christum ausdrükken, nur wahrhaft christliche Säze, insofern sie keinen andern Maaßstab für das Verhältniß zu dem Erlöser anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird; so daß ein Verhältniß zu Christo, durch welches das Gottesbewußtsein in den Hintergrund gestellt oder gleichsam antiquirt würde, indem das in dem Selbstbewußtsein mitgesezte nur Christus wäre, nicht auch Gott, zwar ein sehr inniges sein könnte, aber es würde streng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§. 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie sich das Gottesbewußtsein an und mit dem erregten Selbstbewußtsein gestaltet, nur auf die That des Einzelnen zurükführen können: so besteht das eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns dessen, was in unsern Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mittheilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Sezen wir eine ästhetische Glaubensweise[1], so wird diese sowol Hemmungen als Fortentwikklungen auch des Gottesbewußtseins eben so gut wie alle anderen Veränderungen im Menschen auf leidentliche Zustände zurükführen, mithin so als Folge äußerer Einwirkungen darstellen, daß sie nur als Schikkungen erscheinen, die Begriffe Verdienst und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Platz finden. Man kann daher sagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf diesem Gebiet geführt zu werden

[1] S. §. 9.

pflegt, nichts anders ist als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zustände den thätigen untergeordnet werden sollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in diesem Sinn die allgemeine Prämisse aller teleologischen Glaubensweisen ist, welche nur, indem sie von dem Uebergewicht der Selbstthätigkeit in dem Menschen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtsein Schuld und in allen Fortschreitungen derselben Verdienst finden können. Nähere Bestimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinsamen Charakter dieser Glaubensweisen; nur so viel erhellt von selbst, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtsein und beschleunigte Entwikklung desselben, auf gleiche Weise That desselben Einzelnen sein, mithin entgegengeseztes aus demselben Grunde erklärt werden soll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengesezt zu sein.

2. In der christlichen Frömmigkeit, wie sie hier beschrieben wird, haben wir diese Schwierigkeit nicht erst zu überwinden; die hier gegebene Beschreibung ist aber mit der oben [1] aufgestellten allgemeinen Erklärung ganz dasselbe. Denn ist das vorher gebunden gewesene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlösung frei geworden: so hat die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatsachen der Erlösung ihren Grund, und ist also eine mitgetheilte. Und war das Gebundensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität desselben, da es ja in diesem Fall auch keine That, wie sie hier als Sünde beschrieben wird, geben könnte: so war in jedem Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtsein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich kleines, und es kam also, so oft ein solcher Lebenstheil abgeschlossen wurde, eine That in Beziehung auf dasselbe zu Stande; aber nicht eine solche, wodurch es als den Moment mitbestimmend gesezt worden wäre, also keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von selbst immer eine Gemeinschaft

[1] S. §. 11, 2. 3.

mit Gott entsteht, mithin eine Abwendung von Gott[1], so daß mit der Annahme einer solchen Erlösung immer ein Zurükksehn auf die Sünde als das frühere verbunden ist. Daß nun hier die Gemeinschaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keinesweges die Subsumtion des Christenthums unter den gemeinsamen Charakter der teleologischen Glaubensweisen. Denn einerseits schließen Mittheilung und That einander nicht aus, wie denn größtentheils gemeinsame Thaten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That sind; andrerseits wird die Aneignung der Erlösung überall als That, als ein Eingreifen Christi und ähnlicherweise dargestellt[2]. Sezt aber ein frommes Bewußtsein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinschaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geistigen Lebenskraft des Einzelnen hervorgehend: so könnte man nur das, und zwar in einem sehr untergeordneten Sinne, Erlösung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verstopft: so aber ist die Erlösung durch Jesum niemals gedacht worden. Und je mehr, wenn man in diesem Sinn weiter fortschreitet, der Mangel an Gemeinschaft mit Gott nur als zufällig gesezt wird, um desto weniger treten Sünde und Gnade an und für sich sowol als auch als früheres und späteres bestimmt auseinander, und um desto mehr tritt der Begriff der Erlösung zurükk, bis alle drei mit einander verschwinden. Dieses Verschwinden tritt ein, wenn man die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins als den natürlichen Grundzustand jedes Einzelnen annimmt; wobei die Abwesenheit des Gottesbewußtseins in irgend einem einzelnen Moment nur etwas zufälliges bleibt, was sich in der Gemeinschaft, sofern nicht gleichzeitig Alle an derselben Zufälligkeit leiden, sofort ausgleichen muß. Dieses

---

[1] Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . . avertit se a Deo.

[2] Augsb. Conf. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müsse. — Melanchth. l. th. p. m. 230. Si fides non est fiducia intuens Christum . . non applicamus nobis eius beneficium. p. 435. pia mens . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

streng genommen ist die nicht christliche Vorstellung, die keine Erlösungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Christenthum findet dieses beides nur statt vermittelst der Erlösung, und unter der Voraussezung, daß sie angeeignet sei.

3. Uebrigens kann der Saz nicht so verstanden werden, als ob in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein Sünde und Gnade in verschiedene Momente verwiesen, und als mit einander unverträglich ganz auseinander gehalten wären. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist, und eben so wenig die Hineinbildung desselben in die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins eine schlechthin stetige: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesezt, welche gewiß sündlich ist. Eben so wenig kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewußtsein der Zusammenhang mit der Erlösung völlig Null sein, weil es sonst, bis er wieder hergestellt wird, ein unchristliches wäre gegen die Voraussezung. Und da dieser Zusammenhang ursprünglich von dem Erlöser ausgeht, so ist auch die mitgetheilte That desselben überall mitgesezt. Daher ist hier nur die Rede von entgegengesezten Elementen, die aber im christlich frommen Leben in jedem Moment nur in verschiedenem Maaß verknüpft sind.

§. 64. **Unsere Darstellung erfordert beides zu trennen, so daß wir zuerst von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatischer Säze.**

1. Alle eigentlichen Glaubenssäze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der innern Erfahrung der Christen genommen werden. Ist nun zwar jeder Christ sich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgesondert, sondern immer beides in einander und mit einander: so könnte an der Befugniß gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für sich beschrieben wird, dies keine Beschreibung eines christlichen Bewußtseins wäre. Sondern ein Bewußtsein der Sünde als aus-

schließend auch nur einzelne Lebenstheile erfüllend beschreiben, das wäre für uns nur eine geschichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwiesen werden müßte, aber in dem christlichen Bewußtsein selbst ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, sie wäre kein Glaubenssaz. Eben so wäre eine Beschreibung einer ihrer Natur nach absoluten und stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nur eine Ahndung, aber niemand könnte diesen Zustand als einen durch die Erlösung bewirkten in sich nachweisen, mithin auch diese kein Glaubenssaz. Beides nun zugegeben, sofern in jedem Fall das andere Element ganz soll ausgeschlossen sein, ist dennoch die Trennung für unsere Darstellung nothwendig, nur daß wir wissen müssen, daß sie in keinem christlichen Bewußtsein gegeben ist, sondern nur der reineren Betrachtung wegen willkührlich gemacht. Wenngleich nämlich unsere dogmatischen Säze zusammengenommen nur die in dieser Periode innerhalb der evangelischen Kirche geltende Lehre darstellen: so ist doch das christliche Selbstbewußtsein, für welches sie der möglichst richtige Ausdrukk sein wollen, nicht etwa nur das eines bestimmten Zeitraums, sondern es ist das allgemeine sich selbst immer und überall in der christlichen Kirche gleiche, sofern nämlich dogmatische Säze sich nicht auf die Differenzen der christlichen Kirchengemeinschaften beziehn, und dies ist nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegensaz zwischen Sünde und Gnade die Rede ist. Wir müssen also das christliche Bewußtsein in Bezug auf seinen aus diesen entgegengesezten Elementen bestehenden Gehalt so beschreiben, daß auch der erste Moment der Entstehung des christlichen Bewußtseins, und alles was in späteren Momenten diesen ersten repräsentirt, sich mit unter unserer Beschreibung zusammenfassen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche ohne im Christenthum geboren zu sein sich demselben zuwenden: so muß doch dem Eingreifen der Erlösung, also auch der Gnade, eine Anerkennung der eignen Erlösungsbedürftigkeit vorangehn, und diese ist nur mit dem Bewußtsein der Sünde gegeben. Also giebt es in ihnen ein Bewußtsein der Sünde vor dem Bewußtsein der Gnade; und wenn alles sündliche in ihrem späteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden gewesenen Sünde zusammenhängt, so haben

sie auch in jedem späteren Augenblikk das Bewußtsein der Sünde so in sich, daß sie etwas vor der Gnade in ihnen gewesen ist. Ja eben dieses müssen auch alle in der Christenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem diese Formel, daß die Sünde vor der Gnade gewesen ist, nur der Ausdrukk ist für die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechts und für dessen Verhältniß zu Christo. Und so brauchen wir zur Rechtfertigung unseres Sazes nicht einmal die Frage zu entscheiden, ob auch jeder Einzelne in der Christenheit geborne erst eine Zeitlang von der Gnade getrennt ist, und nur durch einen eben solchen Zustand ausschließlichen Bewußtseins der Sünde wie Jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtsein der Sünde und der Gnade in unserer Darstellung von einander trennen: so beschreiben wir abgesondert zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewußtseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll, welches also seinen Grund habend in dem Gesammtzustande vor Eintritt der Erlösung diesen zugleich repräsentirt, und dann abgesondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erste soll begrenzt werden, und welches in der Erlösung seinen Grund habend zugleich die Gesammtkraft von dieser repräsentirt. Die Trennung dieser beiden allen christlichen Gemüthszuständen, in welche sich der Gegensaz eingebildet hat, gemeinsamen Elemente stellt sich schon von selbst als möglich dar, so wie ohne sie schwerlich jene beiden Beziehungen vollständig könnten zur Anschauung kommen. Schwieriger aber ist es nachzuweisen, daß und wie sich diese Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatischer Säze ohne Nachtheil des Inhaltes bewerkstelligen lasse. Wenn nun zuerst von der Welt die Rede wäre an und für sich und nicht in Beziehung auf den Menschen: so würde zuerst was in der Welt auf den Menschen einwirkt, immer dasselbe sein, dieser Gegensaz möchte in dem Menschen entwikkelt sein oder nicht, mithin könnte auch kein besonderes Verhältniß stattfinden zu den beiden Gliedern dieses Gegensazes. Dasjenige aber, was durch menschliche Thätigkeit in der

Welt gesezt wird, ist immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menschen, und die Differenzen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen, würden dabei am wenigsten in Anschlag zu bringen sein. Nun aber kann hier immer nur die Rede sein von Beschaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menschen, und da ist offenbar, daß sie ihm eine andere sein muß, wenn er sie in dem Zustande des ganz gelähmten Gottesbewußtseins auffaßt, und wenn in dem Zustande des ausschließend herrschenden. Eben deshalb wird auch in dem christlichen Leben selbst unterschieden werden können, was in unserer Weltauffassung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Dasselbe gilt auch von den Einwirkungen des Menschen auf die Welt, in sofern sie etwas für ihn selbst sind und ihm zum Bewußtsein kommen. Denn je mehr Werth dieser Gegensaz für ihn hat, um desto mehr wird ihm auch als gleichartig und zusammengehörig erscheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Gottesbewußtseins, von ihm ausgegangen ist, und eben so auf der andern Seite das, was durch die Wirksamkeit der Erlösung bedingt auch das Gepräge derselben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenschaften betrifft, so ist freilich offenbar, daß von einem Zustande, welcher Abwendung von Gott ist, nicht Aussagen über Gott ausgehn können, sondern nur erst, wenn der Mensch irgendwie wieder zu Gott hingewendet ist; denn alle Aussagen über Gott sezen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zustande herrschenden Gottesbewußtseins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde abgesehen von ihrem Verschwinden durch die Erlösung bezögen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenschaften Thätigkeiten sind, so könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Bestätigung der Sünde sein; solche anzunehmen würde aber der christlichen Frömmigkeit widerstreiten. Und eben so wenn wir eine göttliche Wirksamkeit sezen wollen, in welcher das Gottesbewußtsein gegründet ist, aber nicht als aus der Sünde sich entwikkelnd und durch die Sünde begrenzt: so könnte auch diese nur in göttlichen Eigenschaftsbegriffen dargestellt werden, in denen der christliche Charakter ganz

zurükkträte, welcher dann in dem Gebiet dieser Form nirgend würde zur Erscheinung kommen. Wohl aber ist es der christlichen Frömmigkeit, so gewiß sie die Erlösung als eine göttliche Anstalt anerkennt, natürlich Aussagen über Gott aufzustellen, welche sich auf das Gottesbewußtsein beziehen; ja diese werden es eben sein, welche der göttlichen Ursächlichkeit, wie sie sich in unserm schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abspiegelt, Richtung und Abzwekkung ausdrükken, so daß die den Säzen unseres ersten Theils zum Grunde liegenden Vorstellungen erst durch die Verbindung mit diesen zu völliger Bestimmtheit und lebendiger Anschaulichkeit gelangen. Um nun diese Aussagen auszumitteln, ist zwar keinesweges nothwendig, die beiden Glieder unseres Gegensazes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben angeführten wegen vorzügliche Methode sein, die göttliche Wirksamkeit, durch welche das Gottesbewußtsein zur Herrschaft gelangt, zu beschreiben, wenn wir zuerst fragen, was für göttliche Eigenschaften sich in dem Zustande der Sünde, aber freilich nur sofern darin die Erlösung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrschaft des Gottesbewußtseins zurükkweiset, so wie sie sich aus dem Zustande der Sünde durch die Erlösung gestaltet. Wären diese denn, was jedoch offenbar von den lezten weniger gilt als von den ersten, auch nur Abstractionen: so würden sie doch zusammengeschaut, wie ja auch das Ineinandersein jener beiden Elemente die Wahrheit des christlichen Lebens bildet, eine lebendige Anschauung; und schauen wir sie dann auch mit den in unserem ersten Theil aufgestellten göttlichen Eigenschaften zusammen, so muß dann die Darstellung unsers Gottesbewußtseins unter dieser Form vollendet sein.

3. Es läßt sich sonach eine zwiefache Anordnung dieses Theils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatischer Säze zur Haupteintheilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewußtseins als Hauptglieder aufstellen, und zuerst

nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber eben so von der Gnade. Die lezte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteintheilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein getheilt ist. Sonach zerfällt dieser Theil in zwei Seiten, indem zuerst das Bewußtsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann eben so das der Gnade entwikkelt wird.

Des Gegensazes

Erste Seite.

Entwikklung des Bewußtseins der Sünde.

§. 65. Alle hier aufzustellenden Säze müssen mit denen gleicher Form des ersten Theiles zusammenstimmen und sich auf sie beziehen, eben so aber müssen sie auf die Säze der zweiten Seite, welche das Bewußtsein der Gnade entwikkeln, hinsehn, und diese dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein scheinbarer Widerspruch drängt sich hier wol einem Jeden von selbst auf, sobald die Sünde an und für sich soll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unserm Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur als die That der Menschen ansehn: so steht sie als Abkehr von Gott in Widerspruch mit der den Menschen als lebender Trieb zukommenden und von uns so vorausgesezten Richtung auf das Gottesbewußtsein. Und eben so schwer scheint es zu sein, daß das wirkliche Bestehen der Sünde vereinbar sein soll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menschen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet sein wie alles andere, weil ja der Mensch auch im Zustand der Sünde in den Naturzusammenhang gestellt ist, und nur nach Maaßgabe seiner

Stellung in diesem, welchem ja die göttliche Ursächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich gesezt ist, die Sünde sich in ihm entwikkeln kann. Und giebt es göttliche Eigenschaften, welche sich auf die Sünde beziehen, ohne doch eine Erhaltung und Bestätigung derselben zu sein: wie soll im Zusammenhang mit allem durch die ewig allwissende göttliche Allmacht gewordenen auch das, was seinem Wesen nach nicht fortbestehen soll, geworden sein? Ist endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins ist, und entwikkelt sie sich aus dem Menschen auf Veranlassung der Eindrükke, welche er von der Gesammtheit des endlichen Seins empfängt: wie sollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und auch als Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn gesezt haben?

2. Kann nun gleich dieser Widerspruch nur scheinbar sein, da ja jene und diese Säze gleich sehr auf unser unmittelbares Selbstbewußtsein zurükkgehn, welches als die Wahrheit unsers Daseins nicht mit sich selbst in Widerspruch sein kann: so geht doch aus diesem Verhältniß hervor, daß hier ein Ort ist, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, so streift man unvermeidlich an das manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das pelagianische kaum zu vermeiden. Ja man kann sagen, daß in der Entwikklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwischen diesen entgegengesezten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen ist. Wenn aber auch dieses jezt nicht zu bewerkstelligen und keine Formel aufzufinden ist, welche nicht Einigen scheinen sollte mehr nach dieser, und Andern mehr nach jener Seite zu liegen: so ist wenigstens im Allgemeinen der zweite Theil unseres Sazes eben so geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erste Theil sie aufregen muß. Denn sollen wir in den Aussagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, so können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Nothwendigkeit uns

dem manichäischen zu nähern; andrerseits auch als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur muthwillig an das pelagianische gerathen. Soll sich aber nicht durch die Nothwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrükke zu beziehen, diese Gefahr immer wieder erneuern: so müssen wir auf das Recht Anspruch machen, sie so auszulegen, wie dieses am sichersten vermieden wird, oder wenn sie sich dazu nicht hergeben, dann sie gegen andere zu vertauschen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir bei allen drei Formen greifen müssen, um der reinen Lösung der Aufgabe wenigstens näher zu kommen.

Erster Abschnitt.

Die Sünde als Zustand des Menschen.

§. 66. Wir haben das Bewußtsein der Sünde so oft das in einem Gemüthszustand mitgesezte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist.

1. Wir können ohne unserer Methode untreu zu werden auch von der Sünde nicht ursprünglich eine objective Erklärung aufstellen, sondern müssen auf das eigne Selbstbewußtsein zurükkgehn, welches einen Zustand als Sünde aussagt, und dies hat um so weniger gegen sich als die Sünde in dem Leben des Christen nicht vorkommen kann ohne ein solches Bewußtsein. Denn diese Bewußtlosigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch später auch als solche müßte zum Bewußtsein kommen. Kommt es nun zunächst darauf an das charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlichkeit aufzufassen, so dürfen wir dasselbe in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältnisses zum Gottesbewußtsein suchen; und so bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde sezen, was die freie Entwikklung des Gottesbewußtseins gehemmt hat. Ist nun in dem fraglichen Moment selbst Gott im Selbstbewußtsein mitgesezt gewesen, dieses Gottesbewußtsein aber hat nicht vermocht die andern wirksamen Elemente

zu durchdringen und so den Moment zu bestimmen: so ist dann Sünde und Bewußtsein der Sünde gleichzeitig, und im sinnlichen Selbstbewußtsein ist vermöge der Befriedigung desselben Lust, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins Unlust gesezt. Ist aber Gott in dem Moment selbst gar nicht mitgesezt gewesen, so folgt das Bewußtsein der Sünde auf die Sünde selbst, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtsein ausstößt, indem sich zeigt, daß das Gottesbewußtsein sich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als auf zustimmende Weise dabei ruhend vorausgesezt werden darf. Gesezt aber das Gottesbewußtsein hat den Moment bestimmt, und im höheren Selbstbewußtsein ist Lust gesezt, so ist doch in jedem Gefühl der Anstrengung dabei ein — mithin jene Lust partiell aufhebendes — Bewußtsein der Sünde mitgesezt, weil wir uns bewußt sind, daß wenn die jezt überwundenen sinnlichen Elemente von außen verstärkt worden wären, das Gottesbewußtsein dann nicht vermocht haben würde den Moment zu bestimmen. In diesem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff ist hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtsein der Sünde, welches nur bald der Sünde selbst als warnende Ahndung vorangeht, bald sie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beschriebene kein Gottesbewußtsein jemals sich richtete, könnte nur geschehen, entweder wenn zwischen demselben und der fraglichen Klasse von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältniß besteht, und dann befände er sich in dem Zustande der Unschuld, oder wenn das Gottesbewußtsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist, und dies wäre der Zustand der Verstokkung.

2. Denken wir uns nun einen Zustand so, daß das Fleisch d. h. die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtseins ausgehenden Impulse ohne ein selbständig bewegendes Princip zu sein: so ist ein Widerstreit zwischen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unsündlichen Zustand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbstbewußtsein voll-

kommen eins, indem jeder Moment im Geist anfinge und auch im Geiste endete, und das Fleisch sich nur als lebendiges Zwischenglied, als gesundes Organ verhielte ohne je etwas vom Geist nicht begonnenes und geleitetes, sei es als eigenen Akt sei es als eingemischten fremdartigen Bestandtheil eines vom Geist ausgehenden Aktes, zur Erscheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in diesem Sinne eins geworden sind, bestehen Geist und Fleisch als zwei einander widerstrebende Agentien[1]; und sofern der Geist auf jene vollkommne Einheit dringt, wird dieser Zustand nur als ein Unvermögen desselben geschäzt werden können. Die Möglichkeit hiezu haben wir auch bei Behandlung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen[2] übrig gelassen, nur daß dort nur diejenigen Verhältnisse durchzuführen waren, welche die Principien zu der fortschreitenden Entwikklung in sich enthalten. Ist nun aber in der Seele des Christen das Bewußtsein der Sünde nie gesezt ohne das Bewußtsein von der Kraft der Erlösung[3], so ist jenes Bewußtsein auch nie wirklich ohne seine ergänzende Hälfte die wir aber erst später zu beschreiben haben; und für sich allein repräsentirt jenes nur den außer dem Gebiet der Erlösung herrschenden Zustand eines hoffnungslosen Unvermögens des Geistes. — Mit dieser Erklärung der Sünde als einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Functionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes sind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde selbst als eine Abwendung vom Schöpfer beschreiben[4], weniger aber die welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Gesezes erklären[5]. Allein es kann auch wenig darauf ankommen diese Uebereinstimmung festzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem sich Gott und das ewige Gesez unterscheiden lassen, als ob man sich wol von diesem lezteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Acte Gottes abwenden könne ohne von ihm selbst, Gesez kein ursprünglich christlicher Ausdrukk ist, und deshalb in

---

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 18—23.

[2] S. §. 60. [3] Röm. 7, 25.—8, 2.

[4] Conf. Aug. XIX. Voluntas . . quae avertit se a Deo.

[5] Mehrere dergl. bei Gerhard. loc. th. T. V. p. 2. sq.

einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun sehr unbestimmt und willkührlich erweitern müssen um alles hineinzubringen was nicht nur in Werken sondern auch in Gedanken und Worten Sünde sein kann. Unsere Erklärung ist aber die natürlichste Einheit zu dieser Eintheilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfüllen, so würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Ursprünglich christlicher aber auch mit der unsrigen unmittelbar zusammenstimmend ist die, welche sagt, Sünde sei, wenn wir begehren, was Christus übersieht[1] und umgekehrt.

§. 67. Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war.

1. Es liegt eigentlich schon in der Beziehung dieses Sazes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtsein der Sünde zurükkweiset, sie nicht so wie wir uns jetzt ihrer bewußt sind als Sünde in uns gesezt war. Denn so kann sie nur mit dem Gottesbewußtsein zugleich und in Bezug auf dasselbe gesezt sein. Ist das Gottesbewußtsein noch nicht entwikkelt: so ist auch noch kein Widerstand gegen dasselbe, sondern nur eine Fürsichthätigkeit des Fleisches, welche in Zukunft zwar ein Widerstand gegen den Geist der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den ersten Entwikklungsstufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Saz ist aber nicht so zu verstehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach schon in jene Zeit zurükkzulegen sei; sondern er redet nur vom sündlichen Zustand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerstreit mit dem Geist gerathen

---

[1] Aug. de vera relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

können, sind schon vor dem Gottesbewußtsein entwikkelt; indem sie sich aber entwikkeln, ohne daß das Gottesbewußtsein in ihren ersten Anfängen auf sie gerichtet wird, entsteht dasselbe Resultat.

2. Widerstand, als Thätigkeit durch welche eine entgegengesezte aufgehoben werden soll, ist des Mehr und Minder empfänglich mithin eine intensive Größe als solche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem lebendigen gedacht auch durch die Wiederholung in der Zeit wachsend zur Fertigkeit. Unser Saz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurükk, daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte eher der Geist noch eine war; und daher folgt, daß sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt — und es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß die Fürsichthätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann — auch der Widerstand gesezt ist, das heißt, daß wir uns so, wie das Gottesbewußtsein in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber ist die Thätigkeit des Geistes, sowol überhaupt in der Form des menschlichen Lebens als auch besonders in dem Bestreben über das Fleisch die Herrschaft zu erlangen, ebenfalls eine intensive Größe, und als eine lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachsend. Die Stärke also, welche der Geist allmählich gewinnt, ist das Werk und die Kraft der Zeit seit dem Erwachen des Gottesbewußtseins, wenngleich freilich im Zusammenhang mit der vorher schon gegebenen geistigen Kraft durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt ist; die Stärke des Widerstandes aber, den das Fleisch leistet, und der sich im Bewußtsein der Sünde ausdrükkt, hängt ab von dem Vorsprung welchen das Fleisch zu jener Zeit schon gewonnen hatte[1], allerdings aber auch im Zusammenhang mit dem Gesammtleben, in welchem das Maaß jenes Vorsprunges seinen Grund hat. Ließe sich nun das Gesammtverhältniß von dem Erwachen des Gottesbewußtseins an, auffassen als ein allmähliges Kraftgewinnen des Geistes über das Fleisch: so könnte das Selbstbewußtsein schwerlich einen solchen Charakter haben wie

[1] Gen. 8, 21.

Bewußtsein der Sünde; und deshalb muß der lezte um so mehr zurükktreten, je mehr jene Auffassung sich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwikklung, mithin den Geist in seiner Thätigkeit durch das Fleisch gehemmt, wodurch eben das Bewußtsein der Sünde bedingt ist. Diese Ungleichmäßigkeit ist zunächst eine zwiefache. Einmal sofern die Entwikklung des Geistes stoßweise erfolgt durch von einander entfernte Augenblikke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Erscheint nun nach einem solchen die Thätigkeit des Geistes geringer als während desselben, oder entspricht schon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: so werden wir uns des Zustandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleisch siegreich ist über das Streben des Geistes[1]. Demnächst aber sind wir uns des Geistes als Eines bewußt; das Fleisch aber ist ein vielfaches und dieses vielfache unter sich ungleich, so daß auch der Geist sich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber sein Anspruch überall derselbe ist, so erscheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurükkgewiesen und besiegt, mithin der Mensch im Zustand der Sünde. Je mehr wir nun den Zustand des geistigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurükkführen, auf ein allgemeines gleichsam Sich selbst gebieten[2], welches in jeder einzelnen geistigen Willensrichtung repräsentirt wird: um desto mehr sind wir uns auch überall, wo die That jenem Entschluß nicht entspricht, einer Gewalt des Fleisches bewußt, und können nicht anders als diese auf die Zeit vor jenem Anfang zurükkführen.

§. 68. **Wir können die Sünde, wiewol sie aus der ungleichmäßigen Entwikklung der Einsicht und der Willenskraft so zu begreifen ist, daß durch ihr Vorhandensein der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffassen.**

---

[1] Röm. 7, 18. [2] Röm. 17, 22.

1. Unser Saz scheint das gesammte geistige Leben unter den Gegensaz von Verstand und Willen zu bringen, aber er hat keinesweges die Absicht das dritte zu diesen beiden nämlich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wovon wir vielmehr überall ausgehen in unserer Darstellung, grade hier in Schatten zu stellen; vielmehr ist recht eigentlich das Verhältniß des Selbstbewußtseins zu jenen beiden das Maaß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwikklung. Denken wir uns das oben erwähnte Sich selbst gebieten in seiner Allgemeinheit: so ist es nichts anders als die Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen ohne es zu hemmen. Diese Einsicht aber kann nicht entstehn, ohne daß der Einzelne sie sich aneignete, welches nur durch einen Act des Selbstbewußtseins geschieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerkennung diese Einsicht nun Gebot wird. Daß nun diese Aufregung des Selbstbewußtseins schneller auf die Einsicht folgt als sie im Stande ist die Willenserregungen zu bestimmen, ist eben die Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußtsein derselben gegeben ist. Diese können wir uns auf zwiefache Weise gleich von vorn herein als aufgehoben denken, und in beiden Fällen wird es dann kein Bewußtsein der Sünde geben. Denn wenn Einer nur in demselben Maaß allmählig zur Einsicht über das Verhältniß der verschiedenen Zustände zum Gottesbewußtsein gelangt, wie auch seine Anerkennung den Willen in Bewegung sezen kann: so könnte er nicht zu einem Bewußtsein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblikk wirklich darstellt. Und eben so, wenn zwar der Gegensaz gleich seinem ganzen Umfange nach gesezt und durchschaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin stark genug um allen Regungen des Fleisches zu widerstehen: so könnte auch ein solcher zu keinem Bewußtsein der Sünde als seines eigenen Zustandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unserer Erfahrung; ja es läßt sich begreifen, daß wir sie nicht darin finden können. Denn, um bei dem lezten anzufangen, der Gegensaz stellt sich dem Verstande dar nach Art und Weise eines

allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichsam schon von weitem wieder erkannt wird; und so empfangen auch die Unmündigen bald nach den ersten eignen Erregungen diese Einsicht von den Erwachsenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleisch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein besonderer sein; wobei denn das Fleisch die Gewöhnung als das eigentliche Gesez in den Gliedern [1] für sich hat, dem Geist aber nur sehr allmählig die früheren glükklicheren Momente zu Statten kommen. Gehn wir aber auf den ersten Fall zurükk, so könnte man sich dies — wiewol uns nirgend ein vollkommnes Gleichgewicht gegeben ist, sondern überall abwechselndes Hervortreten und Zurükkweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem Einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zusammenleben. Denn Alle würden nicht denselben Gang gehn, und also Jeder bei Andern sehn und dann auch anerkennen müssen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demselben Augenblikk hätte. Wie nun ohne diese Ungleichmäßigkeit — zu der man sich allerdings als Gegenstükk auch ein Zurükkbleiben des Verstandes hinter dem Willen denken kann, wiewol dies nur scheinbar wäre — ein Bewußtsein der Sünde nicht entstehen könnte: so ist es aus derselben auch ohne weiteres zu begreifen; so daß auch niemand eine andere Art zu demselben zu gelangen wird angeben können. Auch das ohnstreitig schlimmste begreift sich auf diese Art, nämlich wie der Widerstand des Fleisches auch auf den Verstand zurükkwirkt, so daß dieser theils die so herbeigeführten Zustände zu beschönigen sucht, als vertrügen sie sich dennoch mit dem Gottesbewußtsein [2], theils das Gottesbewußtsein selbst schon in seinen ersten Keimen von der Gewalt des Fleisches ergriffen so alterirt und zersplittert wird, daß jeder Zustand sich mit einer Seite desselben verträgt, und so der sittliche Gegensaz selbst verloren geht [3]. Erscheint nun auf diese Weise mit Recht die Abgötterei des gleichen Ursprungs mit der Sünde: so werden als Ueberreste

---

[1] Röm. 7, 23. [2] Röm. 2,15. [3] Röm. 1, 18. 25.

derselben mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathische Vorstellungen von Gott anzusehen sein, welche jenen Gegensaz abschwächen oder denselben auf ein menschliches Rechtsverhältniß zurükkführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht sagen, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt worden, im Widerspruch stehe mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr, müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist: so ist dieses immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß, und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist. Denn wir haben nur ein böses Gewissen, theils in sofern wir die Möglichkeit eines besseren einsehn, und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, theils in sofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein in uns aufgestellt ist. Daher erscheint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtsein entwikkelt sein könnte, oder einem Volk in einem frühen Zeitalter das Bessere auch auf jene Art noch nicht eingebildet ist, das unvollkommne und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbart, und nur das künftige hemmt. Eben so wenn die Sünde dadurch zum Bewußtsein kommt, daß das Gottesbewußtsein auf eine sinnliche Richtung weniger Wirksamkeit ausübt als auf andre, geht das Bewußtsein derselben auch hervor aus der Vergleichung mit schon gewordenem Guten. Und dies bestätigt sich auch durch das Gegenstükk zu dem bisherigen, indem sich auch in dem höchsten Augenblikk der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtsein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtsein doch nicht unser ganzes Wesen gleichmäßig durchdringt; und dieses Minimum pflanzt sich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein solcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurükklassen kann. Der Zustand der Sündlichkeit sezt also in seinem ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe

bedingt; so daß, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwikklung ausdrükkt, so ihrerseits die Sünde das vereinzelte und zerstükkelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keinesweges aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zusammensein mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derselben eine vollständige Gewißheit haben: so würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derselben zu beruhigen. Das natürlichste wäre dann zu sagen, das Bewußtsein, welches wir durch das Bewußtsein der Sünde bezeichnen, sei in seinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerspaltung in seiner Eigenthümlichkeit zerstörte Gottesbewußtsein mit hineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewußtsein des uns noch fehlenden Guten. Aber diese Ansicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Nothwendigkeit der Erlösung aufhebt, läßt überall für die eigenthümliche Thätigkeit eines Erlösers so wenig Spielraum übrig, daß sie kaum noch für eine christliche gehalten werden kann. Nun aber ist allerdings schon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem ausgezeichneten Augenblikk in uns gesezten Guten bewußt sind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derselbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweisen ist, und jede rükkgängige Bewegung ist eine Störung der ursprünglich angelegten; so daß die Erfahrung von einem Zurükktreten der Willenskraft und das Bewußtsein von der Vermeidlichkeit der Sünde, so wie die Auffassung derselben als einer Störung der Natur in so weit eines und dasselbige ist. Aber um eine gänzliche Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet, als etwas mögliches zu sezen, dazu gehört die Gewißheit einer seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewußtseins stetig fortgegangenen Entwikklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. einer unsündlich entwikkelten menschlichen Vollkommenheit. Auf dieser Gewißheit beruht also beides gleichmäßig, das volle Bewußtsein der Sünde als einer Störung der Natur, und der Glaube an die Möglichkeit einer Erlösung durch die Mittheilung der so bewährten geistigen Kraft. Denn wenn auch

unsern vollkommensten Zuständen noch die Spur der Sünde anhängt, und dies die Aussage unseres menschlichen Gemeinbewußtseins ist: so kann nur derjenige, auf den wir dieses Gemeinbewußtsein nicht übertragen, und nur sofern wir es mit Recht auf ihn nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel ausgesprochen wird, eine wahrhaft erlösende Thätigkeit ausüben[1]. Das Bewußtsein der Sünde aber kommt freilich aus dem Gesez[2]; aber wie dieses selbst in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorschriften nur eine unvollkommene Darstellung des Guten ist, und auch in der Einheit einer allumfassenden Formel die Möglichkeit seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus entstehende Erkenntniß der Sünde theils unvollständig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde. Und sie kann uns nur als Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussezung der oben beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stetig hätte entwikkeln können.

§. 69. Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseit unseres eignen Daseins habend.

1. Das in jedem Einzelnen auf besondere Weise ungleichmäßige Verhalten der verschiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geistesthätigkeit ist gegründet in einer, vorläufig wollen wir sagen angebornen, Differenz dieser Richtungen, welche eines jeden eigenthümliche Persönlichkeit constituiren hilft. Wir sehen aber dergleichen Differenzen theils innerhalb desselben Geschlechts sich fortpflanzen, und so auch bei Bildung neuer Familien aus verschiedenen Geschlechten zusammenarten, theils finden wir sie in großen Massen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feststehend. Vermöge dieser

---

[1] Röm. 7, 24. — 8, 2. [2] Ebendas. 7, 7.

Abhängigkeit also der besonderen Gestaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinsamen Typus, so wie vermöge der Abhängigkeit der späteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als sein eignes Dasein. Daher auch wenn jemand angeborne Differenzen läugnend sie nur der Erziehung zuschreibt, bleibt die Sache dieselbe; indem auch die Erziehungsweise in Neigungen und Erfahrungen gegründet ist, welche dem Dasein des zu erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen einer sinnlichen Erregung zu ihrem Ziel ohne sich dem höheren Selbstbewußtsein zu stellen doch unläugbar die That des Einzelnen ist, muß auch jede einzelne Sünde desselben in ihm selbst begründet sein. — Vermittelst der einen Betrachtungsweise unterscheiden wir unsere Gutartigkeit, indem auch manche sinnliche Richtung nicht über das vom Geiste selbst ihnen abgeforderte hinausstrebt, von unserer Bösartigkeit, und sind uns beider als mitempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der andern aber erkennen wir auch in unserer Bösartigkeit unsere Sünde, weil wir sie nämlich, statt sie schon überwunden zu haben durch unsere That, vielmehr selbstthätig fortpflanzen von einem Moment zum andern.

2. Daß der Eine sich mehr zur Betrachtung hinneigt, wobei denn die Wirksamkeit nach außen entweder überhaupt schwach ist, oder wenn auch stark doch roh und ungebildet; ein Anderer hingegen sich ganz auf die Wirksamkeit nach außen wirft, das Denken aber bei ihm entweder überhaupt selten eintritt oder wenigstens stumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu den angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erste durch das gemeinsame Leben in das Gebiet der Wirksamkeit hineingezogen, und auch dem Andern werden irgendwie die in dem Gemeingebiet geltenden Ergebnisse der Betrachtung eingebildet werden; aber jene ursprünglichen Differenzen wirken doch fort, und die erwachende Frömmigkeit wird sich bei dem Ersten leichter mit dem Gedanken einigen, die Handlungsweisen aber werden fleischlich bleiben, bei dem Anderen hingegen der Verstand widerstrebend, so daß sich die Sünde in Jedem auf andere Art ge-

staltet. Wiefern nun diese Verschiedenheit mit eines Jeden natürlicher und aller That vorangehender Anlage zusammenhängt: insofern ist auch die Sünde eines Jeden ihrer Gestaltung nach jenseits seines eignen Lebens begründet. Inwiefern aber doch jeder Moment, sei er nun durch Vorstellung oder Handlung im engern Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbstthätigkeit zu Stande kommt, auch der welcher, ohnerachtet des Gottesbewußtseins schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines Jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menschen früher als die geistige eintretenden Entwicklung des sinnlichen Lebens, daß sie nicht abhängig ist von dem einzelnen Menschen selbst. Denn das Hineintreten des Ich in diese Welt durch Empfängniß und Geburt kann unser unmittelbares Selbstbewußtsein keinesweges als unsere eigne That erkennen, wenn auch die Speculation bisweilen eben dieses als den ursprünglichsten selbst verschuldeten Abfall darzustellen versucht hat. Vielmehr wie dieser Eintritt überhaupt für jedes spätere Geschlecht bedingt ist durch die That des früheren: so ist auch die durch die frühere Entwicklung der Sinnlichkeit bedingte sündhafte Selbständigkeit derselben jenseit des eigenen Daseins jedes Einzelnen begründet. Ist aber das Gottesbewußtsein einmal als bestimmte wirksame Größe gesezt und als eine des Wachsthums fähige: so ist auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem wenn auch nur unendlich kleinen Ueberschuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorschein kommt, eine in dem Handelnden selbst begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zusaz. Diese zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verschiedenem Maaß in jedem Bewußtsein der Sünde wiederfinden, ist der eigentlichste und innerste Grund, weshalb die Entwikklung des christlichen Bewußtseins der Sünde in unserer kirchlichen Lehre sich in die beiden Lehrstükke spaltet von der Erbsünde[1] und von der wirklichen Sünde[2]. Auch der wahre

[1] peccatum originis. [2] peccatum actuale.

Sinn dieser Theilung geht aus dem bisher entwikkelten deutlich hervor. In dem ersten nämlich wird der Zustand der Sünde betrachtet als ein empfangenes und vor aller That mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt; in dem andern wird er dargestellt als erscheinend in den eignen sündhaften Thaten die in einem Jeden selbst begründet sind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte sich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung ist auf jede Weise unbequem. Denn in der lezten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That gesezt; allein der Beisaz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken als ob die Erbsünde nichts wirkliches wäre, oder wenigstens als ob es in demselben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß scheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der ersten Formel hingegen drükkt das Erb allerdings den Zusammenhang der späteren Generation mit den früheren und mit der Erhaltungsweise der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demselben Sinne genommen sei wie in der andern Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indeß gar nicht die Meinung sein kann, indem die Erbsünde, die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beschaffenheit des handelnden Subjectes anzeigt[1]. Daher wäre eine Aenderung dieser ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen sehr zu wünschen; allein dies muß mit großer Vorsicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur durch allmählige Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geschichtlichen Zusammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverständnisse hervorrufen will.

---

[1] Peccatum enim originis non est aliquod delictum quod actu perpetratur: sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom. Art. 1. p. 577 Ed. Rech.

Erstes Lehrstükk.

Von der Erbsünde.

§. 70. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseit seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten.

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei sine fiducia erga Deum et cum concupiscentiâ, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1. hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IX. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis facere imo ne cogitare quidem possumus. — IX. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparare non possit. Quare absque gratia Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentiâ Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

1. Diese Ansicht von der jedem Einzelnen schon mitgegebenen Sündhaftigkeit, stimmt mit dem eben schon entwikkelten vollkommen überein. Denn ist auch in dem Leben des in die Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommenen Menschen, um es streng und genau auszudrükken, kein Augenblick, in welchem nicht

Bewußtsein der Sünde als eines gegenwärtigen und wirksamen ein wesentlicher Bestandtheil seines Selbstbewußtseins wäre, wenn dieses klar und vollständig hervortritt [1]: so muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlösung nicht vollständig überwunden wird, schon deshalb an und für sich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieselben auch die Richtung auf das Gottesbewußtsein verdunkelt und verunreinigt [2], so muß der Mensch kraft eines so unlautern und unsichern Gottesbewußtseins, wiewol es auch so noch das Beste in ihm ist, durchaus unfähig sein, nur solche Zustände nicht nur zu entwikkeln, sondern auch nur mit Bewußtsein anzustreben, die mit dem worauf jene Richtung eigentlich geht zusammenstimmten. Führt nun die christliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtsein in irgend einer Beziehung steht, auf Sünde oder Gnade zurükk [3]: so müssen wir auch alles, was in unsern Zuständen nicht Sünde ist, auch nur unserm Antheil an der Erlösung zuschreiben, und diese allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch diese Unfähigkeit zwischen den beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens [4], zwischen denen alle eigentliche Selbstthätigkeit eingeschlossen ist, ohne Einschränkung zugeben, sofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtsein bestimmte verstanden wird: so darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch so weit ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen dem Menschen müßte abgesprochen werden, denn diese ist das wenigste, was noch in der zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtsein gesezt sein kann [5]. Somit wäre alsdann von allen höheren Gaben, welche die Vorzüge der menschlichen Natur ausmachen, und

---

[1] S. §. 62, 1. §. 64, 1. 2. [2] §. 8, 2. [3] S. §. 62.

[4] Phil. 2, 13. vgl. 4, 13.

[5] Vgl. Conf. belg. XIV, die beiden Aeußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

an welchen alles, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, einigen Antheil haben muß, nichts vorhanden, sondern sie wären so ganz erstorben, daß man eigentlich sagen müßte, die Menschen würden ohne die menschliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgesprochen wird, sich schon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch diese Fähigkeit verloren gegangen sei[1], will selbst mit unserm Glauben an die Erlösung nicht stimmen. Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachläßliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß ohne sie entweder auch keine Verbesserung des Menschen möglich ist, oder es wird, damit sie möglich werde, noch etwas anderes vorausgesezt, nämlich eine solche bei gänzlicher Passivität des Menschen vorgehende Umschaffung des Menschen, wodurch nur erst jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber diese könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieselbe Weise die vollkommene Heiligung des Menschen bewirkt werden, wodurch denn die Erlösung überflüssig würde. Daher können wir jene Unfähigkeit nur auf die Selbstthätigkeit in dem engeren und eigentlichen Sinn beziehn, nicht eben so auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intussusception will Anfang der Mitwirkung nennen, so würden wir, daß die Erbsünde den Menschen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geistigen Dingen hindere[2], nicht unbedingt zugeben. Uebrigens

---

[1] Solid. declar. II. p. 656. ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieses wie leicht zu erachten, wenigstens so weit es mit unserer Behauptung in Widerspruch steht, wieder zurükkgenommen durch das folgende p. 771. Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

[2] Sol. decl. p. 643. Repudiantur . . qui docent . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . reliquum habere, capacitatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

aber ist das Geschäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, sondern zuerst muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden soll, und so auch ist es eigentlich kein Mitwirken, sondern ein sich der Wirkung hingeben. Unsere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlösers für sich, als welche sich an diese Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menschen aufforderten, die Gnade Gottes in sich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Voraussezung einer sich unaufhörlich steigernden Verschlimmerung ausgeht, muß man doch mit Augustin[1] zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem ursprünglichen Guten in der menschlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbstthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beschränkt, was die christliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichsten Sinne anerkennt; womit zugleich zugestanden ist, daß es einen Gegensaz des löblichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menschen zur Erlösung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies löbliche an sich haben kann, so ist auch der Begnadigte sich bewußt, es ohne die Hülfe der Gnade erworben zu haben. Es ist auch ganz angemessen, dies ganze Gebiet durch den Ausdrukk bürgerliche Gerechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn theils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtsein bestimmten und bewirkten am nächsten steht, eine volksmäßige Beziehung, und Instanzen, die man hiegegen anführen könnte, werden immer nur scheinbar sein; theils kann auch der bürgerliche Gemeingeist an die auf das Gemeinwesen sich beziehenden menschlichen Handlungen und Zustände nicht den Maaßstab des Gottesbewußtseins anlegen, sondern er kann nur die vaterländische Gesinnung in möglichster Reinheit und Vollkommenheit fordern. Diese aber, wenn sie gleich die vollständigste Verläugnung der

[1] Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . . quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

einzelnen Persönlichkeit hervorzubringen vermag, ist doch immer nur die Selbstliebe des Volks oder Staats als einer zusammengesezten Person, und kann mit Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit aller Art gegen die, welche außerhalb dieses Vereins sind, verbunden sein, wenn nicht der Eigennuz oder die Ehrliebe des Gemeinwesens, welche wiederum Eigenliebe sind, das Gegentheil fordern. Daher auch das beste auf diesem Gebiet, sofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtseins besteht, nur zur fleischlichen Gesinnung Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird schon zugegeben und ein Hauptstükk der christlichen Frömmigkeit sehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die sogenannten Werke der ersten Tafel beschränkt, als ob nur diese der Mensch nicht ohne Zusammenhang mit der Erlösung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz dasselbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Mensch auch ohne den göttlichen Geist zu leisten vermag. Vielmehr sind diese Werke, so wie der Christ allein sie als Erfüllung des göttlichen Gebotes ansehn kann [1], keinesweges nur äußere und fleischliche, sondern wahrhaft geistige Werke, welche nur vermöge eines wirksamen und gereinigten Gottesbewußtseins möglich sind, so daß in dieser Beziehung zwischen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten kein Unterschied zu machen ist [2].

§. 71. Die Erbsünde ist aber zugleich so sehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist.

---

[1] Matth. 22, 37—39. ergänzt durch Joh. 13, 34. und Koloss. 3, 23.

[2] Festzuhalten ist daher der ganz allgemeine Ausdrukk bei Melanchth. loc. theol. (de lib. arb.) Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura . . quorsum opus erit gratiâ Christi? Ibid. II. Quia igitur . . omnes sunt sub peccato . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. — Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ista (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frusta mortuus est, cum nullum peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic. p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus . . dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — Solid. decl. p. 639. Et propter hanc corruptionem . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — Melanchth. loc. p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

1. In nicht wenigen dieser symbolischen Stellen und bei vielen Glaubenslehrern bekommt die Thesis freilich das Ansehen, als ob die allen Menschen mitgeborene Sündhaftigkeit, grade in sofern sie etwas von anderwärts her empfangenes ist, doch eines Jeden eigene Schuld sein solle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in sich schließt, so daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein Jeder schon jener sogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Saz unter dieser Gestalt von Vielen geläugnet ist, welche die Erbsünde lieber für ein Uebel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenseit des eigenen Thuns

liegt. — Allein diese Wendung in das unglaubliche, diesen zurükkstoßenden und widrigen Ton bekommt der Saz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel[1] die Erbsünde aus ihrem Zusammenhang mit der wirklichen Sünde herausreißt. Und nicht in dem Sinne will dies verstanden werden, als wäre die Erbsünde nicht eher Schuld, als bis sie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umstand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geistigen Werth des Menschen nicht erhöhen kann; sondern so, daß sie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen ist; so daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden sich entwikkeln. Ein rein empfangenes ist die Erbsünde nur in dem Maaß, als die Selbstthätigkeit des Einzelnen noch nicht ist; sie hört auf, es zu sein in dem Maaß als diese sich entwikkelt. Bis dahin und insofern wird sie mit Recht die verursachte[2] genannt, weil sie ihre Ursache außer ihm selbst hat. Allein wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als solche wächst: so wächst auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieser wachsende dem ursprünglich mitgebrachten gleichartige Zusaz nun, nämlich auch beharrlicher innerer Grund der sündlichen Handlungen, ist also, wenngleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde doch in dieser Beziehung als verstärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehn wird, vorangehend, mithin auch noch Ursünde, nur nicht mehr bloß verursachte sondern selbst gewirkte und, wie die erste Sünde des ersten Menschen die gewöhnlich durch diesen Ausdrukk bezeichnet wird, verursachende Ursünde[3], weil sie nämlich in jedem selbst und in andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Ist nun diese spätere

---

[1] Melanchth. loc. p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

[2] Peccatum originis originatum.

[3] Peccatum originis originans.

aus der eigenen Selbstthätigkeit erwachsene Sündhaftigkeit mit der ursprünglich mitgebornen eine und dieselbe: so folgt auch, daß so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensacten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurükktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortfährt und also auch durch ihn würde entstanden sein. Mithin ist sie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von diesem Punkt aus noch sagen, dies könne nur gelten von den Menschen, in sofern sie schon selbst gehandelt haben, keinesweges aber eben so auch von den Kindern oder gar den Ungebornen; und ein Unterschied ist hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indeß dabei sein Bewenden hat, daß aus der Erbsünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht: so ist also auch diese schon überall, wo menschliches Leben ist, innerlich begründet, und der Zusammenhang, um deswillen die Erbsünde Schuld ist, besteht in ihnen eben so, wenn er gleich noch nicht zeitlich erscheint; so daß man von ihnen sagen kann, sie werden Sünder sein durch dasjenige, was jezt schon in ihnen ist. Daß sie es nicht in demselben Sinn und Maaß schon sind wie die, in welchen die wirkliche Sünde schon stetig geworden ist, dies ist wol niemals ernstlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede ist. Aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die mitgeborne Sündhaftigkeit; und in sofern die symbolischen Stellen, in denen von den Kindern die Rede ist, dieses vorzüglich ins Licht sezen wollen, können wir sie uns auch ganz aneignen.

2. Ist nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt; wird sie aber zugleich auch von Jedem durch seine eignen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befestigt: so ist sie ein durchaus gemeinschaftliches. Ja betrachte man sie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zustand: in beider Hinsicht ist sie ein durchaus gemeinschaftliches, nicht jedem Einzelnen abgesondert zukommend und sich auf ihn allein beziehend, sondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines

Jeden; ja sie ist nur in dieser Gemeinsamkeit recht und ganz zu verstehen. Daher auch die sie behandelnden Lehrsäze keinesweges als Ausdrükke des persönlichen Selbstbewußtseins aufzufassen sind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, sondern diese sind Ausdrükke des Gemeinbewußtseins. Diese Gemeinschaftlichkeit ist eine Zusammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgestellten Beziehung. Die eigenthümliche Gestaltung der Ursünde in jedem Einzelnen ist ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Bestandtheil der Gestaltung derselben in dem Lebenskreise, welchem er zunächst angehört, so daß sie, für sich allein unverständlich, auf die übrigen Bestandtheile als ihre Ergänzung hinweiset. Und dies geht durch alle Abstufungen des Gemeingefühls durch Familien, Sippschaften, Stämme, Völker und Menschenracen, so daß die Gestaltung der Sündhaftigkeit in jeder von diesen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiset, und die Gesammtkraft des Fleisches in seinem Widerstreit gegen den Geist, sofern sie Grund alles mit dem Gottesbewußtsein unverträglichen in menschlichen Handlungen ist, auch nur in dem Gesammtsein aller Zusammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, sei dies nun ein persönliches oder ein zusammengeseztes Einzelwesen, erscheint, nicht diesem allein zuzuschreiben ist noch aus ihm allein zu erklären. Dasselbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erscheint, ist bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt selbst die der späteren; und nur in der ganzen Reihe dieser Gestaltungen, wie sie mit der fortschreitenden menschlichen Entwikklung überhaupt zusammenhängt, ist auch das ganze in dem Begriff ausgedrükkte Verhältniß gegeben. Eben so auch die Zusammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen sich beide gegenseitig und weisen auf einander zurükk. Und Jeder wird wol leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Gesammtsein sowol die Vorstellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derselben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieses Zusammenhanges ist aber

auch jeder Einzelne in dieser Beziehung der Repräsentant des ganzen Geschlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die gesammte Aller zurükkweist sowol dem Raum als der Zeit nach, und auch die gesammte bedingen hilft sowol neben ihm als nach ihm. In dieser Ansicht vereinigen sich nun auch am leichtesten die verschiedenen Arten, wie die Ursünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld[1] heißt sie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn sie schlechthin als die Gesammtheit des ganzen Geschlechts betrachtet wird, indem sie des Einzelnen Schuld, wenigstens so weit sie in ihm hervorgebracht ist, nicht eben so sein kann. Natürliches Verderben[2] heißt sie in Beziehung auf die ursprüngliche Vollkommenheit, sofern diese in ihrer realen Entwikklung theilweise durch die Ursünde aufgehoben wird. Urgebrechen[3], sofern sie der unheilbare Grund ist zu allen in dem Einzelwesen vorkommenden Verbildungen des Verhältnisses zwischen dem Geist und den einzelnen Functionen des sinnlichen Lebens; Urkrankheit[4], sofern durch sie in allen geistigen Lebensacten ein Element des Todes gesezt ist. Urübel, in sofern sie in dem Einzelnen ein von seinem Thun unabhängiger beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen ist. Wie schwierig es aber ist, die Erbsünde, ich will nicht sagen, ausschließend, sondern nur auch zugleich als Strafe darzustellen[5], das leuchtet wol von selbst ein, theils weil die Strafe doch immer ein zugefügtes ist, Sünde aber niemals ein zugefügtes sein kann, die Strafe also immer etwas sein muß, was in dem der sie erleidet nicht Sünde ist, theils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbsünde sollte Strafe sein, sie selbst immer schon vorausgesezt wird, so daß zulezt die Strafe müßte vor der Sünde sein.

---

[1] reatus.

[2] Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieses Ausdrukks als die hier angenommene wird erst weiter unten die Rede sein.

[3] vitium originis.

[4] Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

[5] Apol. Conf. I. Defectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

3. Wenn das Selbstbewußtsein, dessen Ausdrukk der bisher entwikkelte Begriff der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist, kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem Einzelnen: so wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder sich zur Verstärkung der geistigen Kraft zunächst an die Gesammtheit, der er angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbsünde als gemeinsames geläugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird. Und nicht fester wäre dieser Zusammenhang auch, wenn die ursprüngliche Sündhaftigkeit in uns sein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtsein hätten, indem nämlich das Bewußtsein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur in Folge der jedesmaligen wirklichen Sünde, und nur auf diese bezogen würde. Denn so wäre Jeder zunächst an sich selbst gewiesen, von den schwächeren Momenten nämlich an die vorausgesezten stärkeren. Allein dies ist nur möglich, wo das Gottesbewußtsein noch gar nicht entwikkelt oder die Richtung darauf durch Mittheilung erwekkt ist, also nicht im Gebiet des Christenthums und der christlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtsein einmal aufgenommen ist, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbstbewußtseins der Vorrang eingeräumt und die Herrschaft desselben angestrebt: und wo dieses geschieht, da muß auch der Widerstreit des Fleisches als etwas stetiges die Wirklichkeit einzelner Sünden bedingendes zum Bewußtsein kommen. Werden wir uns nun über diesen Widerstreit erst recht klar, wenn wir ihn als unserm zu dem des menschlichen Geschlechts erweiterten Selbstbewußtsein angehörig betrachten: so muß entweder das Anstreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtsein aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbstbewußtseins gestellten Hülfe entstehn, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeblichkeit jenes Strebens oder eine Ahndung jener Hülfe. Daher die Angemessenheit jener Darstellung, welche mit dem ersten Bewußtsein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtseins auch die erste Ahndung der Erlösung verknüpfte. Wie nun auch in der

evangelischen Kirche von Anfang an beides mit einander verbunden worden ist, das ist aus den eben angeführten Stellen klar. Eben so aber auch wie beides zusammenhängt, die Ueberzeugung daß Kräfte, welche über das schon von jeher gegebene menschliche Gemeinbewußtsein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung gesezt werden, und der Entschluß sich mit diesem ohne eigentliche Erlösung zu behelfen, um wenn auch nur bis auf einen gewissen Grad den Widerstand des Fleisches zu überwinden.

4. Dieser natürliche Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der allgemeinen ursprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Nothwendigkeit einer Erlösung wird aber nicht ohne großen Nachtheil der ächten christlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtsein von der Strafwürdigkeit der Erbsünde dazwischen schiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde selbst versteht — welches doch in einer teleologischen Glaubensweise nur als Schuld und Sünde aufgefaßt werden kann, so daß jene Beziehung hier nicht natürlich ist — sondern das aus der Sünde sich entwikkelnde oder in Bezug auf die Sünde geordnete Uebel: so ist ein erst durch das Bewußtsein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlösung nicht mehr so rein als das bisher beschriebene. Offenbar nämlich ist dieses der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe selbst willen aufgestellt wird, und die Meinung ist, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfniß der Erlösung von der Sünde gewekkt oder wenn auch nur verstärkt werden soll. Denn der Zustand der Sündhaftigkeit wird dann nicht weggewünscht, um die Hemmung des Gottesbewußtseins aufzuheben und diesem Raum zu machen, sondern um bestimmte Zustände des sinnlichen Selbstbewußtseins sicher zu stellen und die entgegengesezten zu verhüten; der Widerstand des Fleisches wird nur um der fleischlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlösung wird eben so nur um der fleischlichen Folgen willen gewollt, wobei sonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurükktritt. Nun kann man sich freilich auch denken

daß weniger an die Strafe selbst gedacht werden solle als an die Würdigkeit gestraft zu werden, und daß nicht sowol Furcht vor der Strafe erregt werden solle als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch so wird doch immer das Verhältniß zu dem Sinnlichen als der Maaßstab für das Geistige aufgestellt, indem vorausgesezt wird, daß wenn Einem an und für sich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtsein zur Herrschaft zu bringen, er wenigstens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er sonst als ein des sinnlichen Wohlbefindens unwürdiger erschiene. Und hiedurch wird die christliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch diese Vorstellung hier gar nicht aufgenommen; man sieht aber aus den angeführten symbolischen Stellen im Vergleich mit dieser Entwicklung, wie wesentlich es ihnen ist, aus dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit das Bedürfniß der Erlösung abzuleiten, wie leicht man aber ohne diesen Zusammenhang zu zerstören die eingeschobene Vorstellung von der Strafwürdigkeit der Erbsünde übergehen kann. Dieser Vorstellung aber ist ein anderer Ort angewiesen, wo sie behandelt werden wird.

§. 72. Wenn wir die bisher entwikkelte Vorstellung auch nicht gerade so auf die ersten Menschen übertragen können: so ist doch kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Person durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieser Saz, welcher lediglich abwehrend ist, und über die Entstehungsweise der Sünde in dem ersten Menschen nichts festsezen zu wollen verspricht, sezt voraus, daß wir hierüber unserer ersten Erklärung[1] zufolge keinen eigentlichen Glaubenssaz können aufzustellen haben. Denn wenn wir unser Selbstbewußtsein auch zu dem des ganzen menschlichen Geschlechtes erweitern,

---

[1] Vgl. §. 15.

und es so mit dem Gottesbewußtsein in Verbindung bringen können: so können wir doch die ersten Menschen grade in Bezug auf dasjenige in ihnen, was bestimmt und genau damit zusammenhängt, daß sie nicht geboren waren sondern geschaffen, nicht in diese Gemeinschaft des Selbstbewußtseins aufnehmen, weil das ihrige in sofern dem unsrigen entgegengesezt ist. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, so verschwindet die Differenz je länger je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welche aller That vorangehn soll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem ersten Menschen haben, und haben wir also kein Selbstbewußtsein über diesen Gegenstand darzulegen: so giebt es auch keinen Glaubenssaz hierüber aufzustellen[1]. Hätten wir aber davon, wie sich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geschaffensein verhalte, eine anderweitige Kenntniß, sei es nun eine speculative oder mehr eine geschichtliche: so müßte dann freilich zugesehen werden, wie sich diese zu unsern Glaubenssäzen stelle; und sofern die Kenntniß nicht rein geschichtlich, sondern mit eignen Voraussezungen und Combinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geschieht, Verwahrungen aufgestellt werden, damit nicht ein Christ unwissentlich Lehrmeinungen producire, welche mit seinem Glauben nicht zusammenstimmen. Unser Bewußtsein der Sünde nun und dessen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlösung wird unmittelbar immer dasselbe bleiben, mag es sich mit den ersten Menschen verhalten haben wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß sie, so lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk gewesen, noch gar nicht gesündigt hätten; denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unseres erweiterten Selbstbewußtseins ausgeschlossen, indem die Elemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit erst allmählig könnten zusammengetreten sein. Wird aber angenommen, daß sie damals schon gesündigt hatten: so konnten auch schon ihre nächsten Nachkommen wie wir eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jenseit ihres eignen Daseins gegründet war. Und hieran haben wir

[1] Vgl. §. 60, 1.

genug, wenn wir es auch zu keiner anschaulichen Vorstellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei und noch fort übergehe. Wie denn auf diese auch unsere symbolischen Bücher nicht besondern Werth legen, welche wenn sie auch den Verlust der Unsündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entstehen der Sünde in den ersten ableiten [1], sich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weise dieses Einflusses theils gar nicht einlassen, theils die Frage geradezu abweisen [2].

2. Die Frage hingegen wie nach entwikkeltem Gottesbewußtsein die Sünde in den ersten Menschen entstanden sei, ist wenn auch nicht unmittelbar aus dem Interesse der christlichen Frömmigkeit doch eine höchst natürliche. Offenbar aber können wir sie nicht für sie mit derselben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Säze beantworten. Denn wir können uns zuerst keine anschauliche Vorstellung davon machen, wie in ihnen die sinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geistigen, da sie von Anfang an auf einer Stufe gestanden haben müssen, derjenigen gleich auf welcher in den Geborenen auch der Geist schon eine Macht ist. Sollen wir nun das Gottesbewußtsein sich von innen heraus in ihnen entwikkelnd denken oder auch vermittelst einer wir wissen nur nicht recht wie vorstellbaren Gemeinschaft mit Gott: so ist kein Grund zu denken, warum es sich als ruhendes Bewußtsein stärker und schneller als Impuls aber träger und schwächer sollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer solchen Entwikklung von innen heraus überhaupt nicht Ursache haben im allgemeinen eine ungleiche Fortschreitung des Verstandes und Willens anzunehmen, wie da wo der eine durch mitgetheilte Vorstellungen der andere durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorschub bekommen können; und eine den ersten Menschen anerschaffene Einseitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geschlechtlichen — weder in dieser noch einer andern Hinsicht

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

[2] Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab uno ad alterum propagari.

vorstellen, indem sich sonst nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menschlichen Natur die Fülle von entgegengesezten Gestalten, welche uns jezt die Erfahrung darbietet, hätte entwikkeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: so kommt es auf den Versuch an den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieser Versuch scheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der ersten Sünde buchstäblich nehmen oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutsamen Charakter beilegen. Die herrschenden Erklärungen sind, der Mensch habe gesündigt durch Verführung des Satans[1] und durch Mißbrauch seines freien Willens[2]. Beides läßt sich schwerlich für diesen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens ist. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeschrieben wird, um desto mehr nähert sich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um desto weniger ist aber überhaupt That da mithin auch um desto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans um desto weniger ist ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für sich kein Erklärungsgrund ist, sondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüsterungen des Satans zurükkgehn: so könnten diese doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht schon etwas vorhanden war, was eine Leichtigkeit in sinnliche Begierde überzugehen in sich schloß; und eine solche Hinneigung zur Sünde muß also schon vor der ersten Sünde in den ersten Menschen gewesen sein, weil sonst auch keine Verführbarkeit stattgefunden hätte. Es hilft auch nicht, wenn man die erste Sünde in mehrere Momente spaltet, um zu einem möglichst kleinen als ihrem ersten Anfang zu kommen[3];

---

[1] Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh. loc. th. T. IV. p. 294. sq.

[2] Augustin. Enchirid. 30. Homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum.

[3] Luther zu Gen. 3, 3. findet den Anfang der Sünde darin, daß Heva Gottes Wort fälschet und zu Gottes Gebot das Wörtlein vielleicht

denn wenn doch von einer bestimmten That die Rede ist, so muß man auch nach dem fragen, woraus sich die ganze That erklären läßt. Und dieses wird niemals gefunden werden können, wenn man einen Zustand voraussezt, in welchem es keine Selbstthätigkeit des Fleisches gab sondern das Gottesbewußtsein allein eine Macht war, weil dann weder eine sündliche Begierde in dem Menschen selbst entstehen konnte, noch der Satan ihnen glaublich machen daß Gott etwas aus Neid könne verboten haben, sondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerstört sein. War aber dieses schon zerstört, so war auch das Ebenbild Gottes schon verloren [1] mithin auch die Sündhaftigkeit schon vorhanden, sei sie nun unter der Gestalt des Stolzes [2] zu denken oder anderswie. Das lezte bliebe also, die erste Sünde zu erklären aus einem solchen Mißbrauch des freien Willens, welcher in seinem Innern keinen Grund gehabt hätte, das heißt daß er das Böse gewählt hätte ohne Bestimmungsgründe. Dieses aber müßte entweder vor aller Ausübung des Guten geschehen sein, weil auch durch die kürzeste schon eine Fertigkeit würde bewirkt worden sein, welche beim Mangel entgegenstehender Bestimmungsgründe sich müßte thätig bewiesen haben, sodaß die Sünde alsdann die erste freie That müßte gewesen sein, was doch am allerwenigsten zugegeben werden kann, oder es müßte in den ersten Menschen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entstehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befestigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtseins für sie unmöglich gewesen [3]

---

hinzu thut. Als ob dieses sündlich wäre wenn nicht schon die hervorbrechende lüsterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. — Andere wie Lyra bleiben mehr bei der sinnlichen Lust selbst stehen und betrachten das Anschauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wovon ganz das nämliche gilt.

[1] Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Ambros. Hexaëm. VI, 18.

[2] Augustin. d. Gen. c. Man. II, 22. Videmus his verbis per superbiam peccatum esse persuasum.

[3] Origen. in Matth. X, 11. *Πάλιν τε αὖ οὐκ ἄν, ἀτρεπτίας καὶ ἀμεταβλήτου φύσεως ὢν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέστρεφεν ἄν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.*

was im Widerstreit ist mit jeder Vorstellung von ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen. — Diese Schwierigkeit sich die Entstehung der ersten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichst vermehrt durch die Umstände in welchen wir nach der mosaischen Erzählung die ersten Menschen erblikken. Denn theils kann man sich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigsten vorstellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen, weil in einem solchen Zustande kein Reiz eines einzelnen Gegenstandes von ausgezeichneter Wirkung sein kann. Anderntheils kann man sich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weise denken ohne verstärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntniß Gottes, durch welche die Menschen doch gegen die Einflüsse unsinniger Vorspiegelungen müßten sicher gestellt worden sein. Dieses ist auch schon von Alters her[1] anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtsündigens, jemehr man sich an die Erzählung buchstäblich hält, auch eine um so größere Hinneigung zur Sünde als schon vorhanden annehmen. Auf eine indirekte Weise scheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche sich so ausdrükken, daß Gott den Menschen nicht vor einem freiwilligen Gehorsam habe im Guten bestätigen wollen[2]. Denn wenn die Bestätigung im Guten ein besonderes Werk Gottes hätte sein müssen, und nicht vermöge der in die menschliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Uebung: so sezt dies freilich die schon oben erwähnte Unfähigkeit Fertigkeiten zu erwerben voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jene besondere göttliche Hülfe die geistige Kraft auch in jedem Moment eben so gut hätte können zu gering sein gegen einen sinnlichen Antrieb.

3. Hiemit hängt aber zusammen, daß abgesehen von derjenigen verschlimmernden Kraft, welche auch von unserm Zustande angeborner Sündhaftigkeit aus die wirkliche Sünde dadurch aus-

---

[1] Augustin. de corr. et grat. XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta non peccandi facilitate.

[2] S. Gerhard loc. th. T. IV. p. 302.

übt, daß die Neigung sich durch die Gewohnheit verstärkt, in den ersten Menschen aus der ersten Sünde nichts besonderes und neues gefolgt ist; sondern was auch in unsern symbolischen Büchern als Folge davon dargestellt wird [1], das muß schon vor der ersten Sünde vorausgesezt werden. Denn der Verstand muß schon verfinstert gewesen sein ganz nach heidnischer Weise, um die Lüge, daß Gott dem Menschen die Erkenntniß des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß schon keine Kraft mehr gehabt haben auch dem schwächsten Reiz zu widerstehen, wenn der Anblikk der verbotenen Frucht eine solche Gewalt ausüben konnte. Ja von Gott losgerissen muß Adam schon vor seiner ersten Sünde gewesen sein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbots zu gedenken, und dieses sezt also schon dasselbige Verderben der Natur voraus, wie auch unverdorbene Natur nicht könnte der Lüsternheit mit ausdrükklicher Zurükkweisung des göttlichen Gebotes gefröhnt haben. Und schwerlich wird man behaupten können, daß diese Folgerung lediglich an der buchstäblichen Auslegung der mosaischen Erzählung hafte; sondern wie man sich auch die erste Sünde denken möge, immer wird man schon etwas sündliches voraussezen müssen, und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man sie genetisch vorstellen will. Ist nun aber die menschliche Natur in den ersten Menschen schon vor der ersten Sünde so gewesen, wie sie sich hernach in ihnen selbst und in den Nachgebornen zeigt: so kann man nicht sagen, daß durch die erste Sünde die Natur sei verändert worden, sondern von dieser Behauptung der symbolischen Bücher werden wir abweichen müssen. Denn es kann niemanden zugemuthet werden vorzustellen, daß in einem einzelnen Wesen die Natur seiner Gattung könne verändert werden und es doch dasselbe bleiben, da die Ausdrükke Einzelwesen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht

[1] Conf. helv. IX. post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

eben so gut alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelwesen zu finden ist, aus dem Wesen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur von Anfang an die Gattung falsch bestimmt worden und müßte anders bestimmt werden, wenn in einem unter sie gehörigen Einzelwesen sich etwas zeigte, was der früheren Bestimmung widerspräche; oder die Identität des Einzelwesens wäre nur scheinbar. Und noch weniger läßt sich denken, daß eine solche Umwandlung der Natur solle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelwesens selbst gewesen sein, da es ja immer nur mit der Natur seiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieselbe. Daher ist auch kaum möglich diese Vorstellung festzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Antheil einzuräumen, aber dann eben so schwer, wenn dieses zugegeben ist, noch die manichäische Abweichung [1] zu vermeiden. Denn steht einmal fest, daß eine Veränderung einer bestimmten Natur nicht könne durch sie selbst bewirkt werden: so kann auch der Erfolg zwischen dem Menschen und dem Teufel nur so getheilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem lezten, und dem ersten nur das leidentliche oder die Empfänglichkeit zuschreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es sei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen sollten dieselben geblieben sein jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen; und das richtigere sei zu sagen, daß diejenige menschliche Natur, welche Gott ursprünglich erschaffen, durch die erste Sünde vom Teufel zerstört sei, die neue Natur aber sei in demselben Maaß wie die erste Sünde das Werk des Teufels, weil die von Gott erschaffene Natur sich bloß leidentlich verhalten habe, um sich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu lassen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlösung zu bewirkende entgegengesezte Umänderung abermals eine Zerstörung der bisherigen Natur ist, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jezige Natur des Menschen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlösung in sich aufzunehmen [2]. Alles dieses aber sowol das leidentliche Ver-

---

[1] S. §. 22. [2] Solid. decl. II. p. 656.

halten des Menschen bei der seine Natur zerstörenden Thatsache, als auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu zerstören und das seinige so an die Stelle zu sezen, daß eine ganze bewohnte Welt durch dasselbe mitregiert werde, sind die bestimmtesten Uebergänge in das manichäische. Wogegen das, was man um diesen Zusammenhang der Flacianischen Lehre zu zerstören entgegnet[1], gar wenig Haltung zu haben scheint. Denn einerseits ist die bloße Möglichkeit nichts, als nur durch den Uebergang in die Wirklichkeit, und wenn der Mensch jezt nur sündlich und verkehrt handeln kann, diese Selbstbestimmung zum Bösen aber das Werk des Satans ist: so besteht auch das noch übrige Werk Gottes nur, sofern es durch das Werk des Satans in Bewegung gesezt wird als ein Organ von diesem, ist also auch nur noch scheinbar dasselbe. Andrerseits war doch nicht nur das Vermögen denken, reden und handeln zu können das ursprüngliche Werk Gottes, sondern der diese Vermögen in Bewegung sezende freie Wille; ist nun dieser verloren, so besteht auch das Werk Gottes nicht mehr. Dieser Schwierigkeit, auf dem betretenen Wege alles manichäische zu vermeiden, hat wahrscheinlich diejenige Vorstellungsweise ihren Ursprung zu verdanken, welche zwar auch eine durch die erste Sünde mit der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung annimmt, sie aber mehr auf leiblichem Wege bewirken läßt[2]. Um zu vermeiden, daß nicht die Veränderung, nämlich der Verlust der Macht des Gottesbewußtseins schon vorausgesezt werden müsse, wird kein ausdrükliches göttliches Verbot vorangeschikkt; aber dann ist auch nicht zu tadeln, daß die ersten Menschen dunkeln Empfindungen keine Gewalt einräumen wollten, und der Entschluß diese zu überwinden, bei welcher Veranlassung er auch gefaßt worden wäre, könnte nicht für einen sündlichen gelten. Und so wäre die auf den Genuß der Frucht gefolgte durch dessen Wirkung auf den mensch-

[1] Solid. decl. p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

[2] Reinhard Dogm. §. 75—80.

lichen Körper vermittelte geistige Verschlimmerung des Menschen ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wird aus dem Uebel abgeleitet, welches mit dem Wesen einer teleologischen Glaubensweise streitend nicht für christlich angesehen werden kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes materielles Gegengift die Erlösung könnte überflüssig gemacht haben. Daher ist dieses nothwendig festzuhalten, daß die Vorstellung von einer durch die erste Sünde der ersten Menschen entstandenen Veränderung der menschlichen Natur nicht in die Reihe derjenigen Säze gehört, welche Ausdrükke unseres christlichen Selbstbewußtseins sind. Je weniger wir nun schon früher[1] Grund fanden, den ersten Menschen vor der ersten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuschreiben, und je weniger es gelingen will, sich die erste Sünde von einem ganz unsündlichen Zustande aus zu erklären, um desto mehr fällt auch alle Veranlassung weg, eine in der menschlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um so mehr Grund sein, diese Vorstellung fahren zu lassen, als sie doch zu keiner Anschaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäische Abweichung erzeugt, auf der andern aus Furcht vor dieser viele Christen zu der pelagianischen hinübertreibt, daß sie lieber die abgesehen von der Erlösung allgemeine Unfähigkeit aller Menschen zum Guten abläugnen, als sie aus einer solchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorstellung wird noch auf eine besondere Weise erhellen, wenn wir auf die strengen die symbolische Theorie rein ausdrükkenden Formeln der älteren Dogmatiker zurükkgehn[2]. Denn gleich die erste Formel „das Einzelwesen verdirbt die Natur" bringt recht zur Anschauung, wie in diesem Act, falls die Natur, welche durch denselben verderbt wurde, gut war, das Einzelwesen

---

[1] S. §. 61.

[2] Quenstedt Syst. theol. p. 913. Tribus autem modis fit peccatum quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit in propagatione peccati originis, quando persona corrumpit personam, ut fit in peccatis actualibus.

nicht mehr kann gut gewesen sein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur schon schlecht, so wurde auch das Verderben nicht erst durch die Handlung der Person bewirkt. So wie im andern Fall, wenn das Einzelwesen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, schlecht handelte, die Natur aber noch gut war, weil sie verdorben werden sollte, sich auch alles schlecht handeln aller späteren Einzelwesen muß erklären lassen, ohne daß die Natur schon braucht verdorben gewesen zu sein. Dann bliebe also alles Verderben in dem Gebiet der lezten Formel, daß nämlich die Einzelwesen sich — selbst und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist, welche jemals im menschlichen Geschlecht zum Vorschein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen wenn die Natur als schon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede sein kann, das Einzelwesen zu verderben, als welches schon das Verderben der Natur in sich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den Einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der ursprünglichen Sündhaftigkeit gehn: so ist allerdings wahr, daß die Einzelnen nur so werden können wie die Natur ist, aber sie werden so von Anfang an, und der Ausdrukk bleibt unrichtig, weil sie erst unverdorben müßten gewesen sein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erste Formel, weil nicht zu denken ist, daß das Einzelwesen sollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelwesen: so würde, da die Natur doch nirgend ist als in der Gesammtheit der Einzelwesen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur sich selbst verderbe, eine Formel, bei welcher, was er sich eigentlich denke, schwerlich jemand wird nachweisen können.

4. Wenn also an der Person der ersten Menschen keine Veränderung in der menschlichen Natur vorgegangen ist durch die erste Sünde, sondern was sich aus derselben entwikkelt haben soll, auch schon vor ihr vorausgesezt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer bestimmten ersten Sünde gilt, sondern immer worin sie auch bestanden haben möge, eben

dasselbe Verhältniß aber auch bei jedem Einzelnen statt findet: so ist die allgemeine jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht sowol von der ersten Sünde der ersten Menschen abzuleiten, als sie vielmehr dasselbige ist mit dem, was auch in jenen schon der ersten Sünde voranging, so daß durch ihre erste Sünde die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündigkeit sind. Unsre symbolischen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an[1], aber wir können bei so bewandten Umständen um so weniger verpflichtet sein, ihnen hierin zu folgen, als unser Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben[2] entwikkelt haben, ein unmittelbar innerliches ist, diese Abstammung derselben aber nur eine äußerliche Notiz sein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch sie verstärkt werden kann. Allein an jenem inneren hängt aber auch das Bewußtsein unserer Erlösungsbedürftigkeit, und also ist jene Ableitung auf keine Weise ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnißbücher großentheils sich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weise dieser Ableitung einlassen[3]: so könnten wir nur bedenklich werden, wenn diese Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubenssäzen vorkäme. Allein dies scheint in der Hauptstelle, welche man hiebei anzuführen pflegt[4], nicht der Fall zu sein. Denn von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum, und der Vergleichungspunkt ist auch nur der, daß beides von Einem herrührt und ausgeht. So stellt er freilich alle Sünde als ab-

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m. [2] §. 70.

[3] Ausdrükklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab imo ad alterum propagari. — Aehnlich Calvin. Institt. II. 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich sieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an Erklärungen abzulehnen, welche mit unchristlichem in Verbindung stehen könnten.

[4] Röm. 5, 12—21.

hängig dar von dem ersten Anfang derselben, mithin als ein stetiges, so daß mit Adams Sünde schon diese ganze Stetigkeit der Sünde einschlüssig gesezt war, und wenn Adam sie hätte zu vermeiden gewußt, wir sie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausspruch, daß der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist, weil sie alle selbst gesündiget haben; und bemerkt man, wie Paulus zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adams gesündigt haben, unterscheidet, aber doch alles in Eine Verdammniß zusammenfassend, was Adam zu derselben beigetragen, als ein geringes darstellt gegen das, was Christus zur Aufhebung der Sünde gethan: so stimmt dies alles sehr wohl damit, daß die Gesammtsünde die Gesammtthat des Geschlechts ist von dem Ersten beginnend, welche nur durch die auch über das ganze Geschlecht sich verbreitende Wirksamkeit Christi kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weise stellt auch andrerseits Paulus[1] Adam und Christum gegenüber; wie er denn auch bezeugt[2], daß die Sünde noch auf dieselbe Weise in uns entsteht und die Gesinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geschah; woraus denn folgt, daß durch das Zurükkgehen auf den ersten Menschen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts besonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf ankam, das Verhältniß zwischen dem früheren und späteren gehörig zu beachten. — Daher können wir gern aller jener künstlichen Theorien entrathen, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und in deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu sezen. Dies ist um so annehmungswürdiger, als sie theils wie die daß alle Menschen als in Adams Dasein eingeschlossen[3], auch an seiner Sünde Theil gehabt hätten, auf eine bestimmte Theorie über den

---

[1] 1 Kor. 15, 21. 22. [2] 2 Kor. 11, 3.

[3] Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI. 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

Ursprung der einzelnen Seelen zurükkgehn, und es uns auf unserm Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine solche aufzustellen; theils wie die, welche das göttliche Gebot auf eine höchst willkührliche Weise als einen in Adams Person mit dem ganzen menschlichen Geschlecht geschlossenen Bund betrachten, von dessen Verlezung also die rechtlichen Folgen auch die Erben treffen, das Verhältniß zu Gott und die göttliche Zurechnung unter den Begriff eines äußeren Rechtsverhältnisses bringen, welches hernach auch auf die Auffassung des Erlösungswerkes den nachtheiligsten Einfluß ausübt. Auf die höchste Spize wird diese Ansicht gestellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft gesagt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkührlich und völlig unbegründet ist, daß wenn die ersten Menschen nur die erste Prüfung rühmlich bestanden hätten, ihnen keine zweite würde vorgelegt worden sein, sondern sie und wir mit ihnen dann aller Versuchung auf immer würden überhoben geblieben sein. Vielmehr wie die in der mosaischen Erzählung angegebene Versuchung eine sehr geringe ist, so repräsentirt sie auch nur die einfachsten und ursprünglichsten Verhältnisse, und es liegt in der Natur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menschen in Anspruch genommen wurden, und je verwikkelter seine Verhältnisse, um desto gefährlichere Versuchungen mußten ihm entstehn; und nichts scheint widersprechender als zu behaupten, der Erlöser hätte in seinem Leben können versucht werden, Adam aber und Eva, wenn sie im ersten Kampf gesiegt hätten, würden unversuchbar geworden sein. Wie denn auch dieses schon an sich mit allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweisen inne werden können, im grellsten Widerspruch steht, daß Gott sollte in einem solchen Umfang das Geschikk der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände zweier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahndung hatten.

5. Lassen wir nun auf der einen Seite diese Vorstellung von einer mit der menschlichen Natur selbst vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zustand der Menschen eine Unfähigkeit zum Guten

sei: so folgt, daß diese auch schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, und daß also die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas ursprüngliches gewesen sei. Dies geben wir auch zu: nur ist es so zu bestimmen, wie es mit der ebenfalls anerschaffenen ursprünglichen Vollkommenheit vereinbar ist, und so daß der Zustand der ersten Menschen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unsrigen gewesen sei, wie wir ihn oben[1] beschrieben haben. Keinesweges also verwandeln wir deshalb die Vorstellung von einem längeren oder kürzeren Zustand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erste freie That nach erwachtem Gottesbewußtsein die Sünde gewesen sei, was ohnedies schon durch das obengesagte[2] abgeschnitten ist. Vielmehr ist mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins auch der Anfang des Guten gesezt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte[3], welche sich auch nach der ersten Sünde noch wirksam zeigten. Aber es mußte dann auch für sie eine Zeit kommen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit sich so verstärkte, daß sie eben so leicht siegen konnte als besiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten sein können, uns eine anschauliche Vorstellung von dem ersten Menschen in seinem nothwendigen Unterschiede von uns zu bilden: so giebt es doch zwei Stükke, worin er uns gleich gewesen, und woran wir auch bei ihm die Entstehung der Sünde knüpfen können. Denn wenn gleich nicht die Einseitigkeiten der persönlichen Constitution, so sind doch die Einseitigkeiten des Geschlechts auch in ihnen gewesen; und wenngleich wir uns bei ihnen nicht auf dieselbe Weise ein Zurükkbleiben des Willens hinter dem Verstande denken können, so sind sie doch — wäre es auch bei einem einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wechsel der Stimmungen unterworfen gewesen, in welchem sich vorüber-

---

1 S. §. 80. 81. 85. 86. 2 §. 67, 2.

3 Hugo d. St. V. Opp. III. f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zusammenhängt, daß, so bald die Sünde doch zum Vorschein kam, auch der paradiesische Zustand überhaupt aufhören mußte.

gehend wenigstens eine solche Ungleichheit der Willenskraft nach verschiedenen Seiten hin offenbart, woraus sich das Entstehen der Sünde und das Bewußtsein derselben vollkommen begreift. — War nun das durch diese ursprüngliche Sündhaftigkeit bedingte erste Erscheinen der Sünde in den ersten Menschen sowol an und für sich ein einzelnes und geringes als auch besonders ohne einen umändernden Einfluß auf die menschliche Natur: so war doch das Wachsen der Sünde vermittelst der unter die Form der Erzeugung gestellten Vermehrung des menschlichen Geschlechtes schon in dem ersten Hervorbrechen der Sünde, mithin in der ursprünglichen Sündhaftigkeit selbst, begründet. Und dies ist in Bezug auf die Erlösung so zu fassen, daß ohne das Eintreten eines von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in die Gesammtheit nichts anders wäre zu erwarten gewesen, als daß die der menschlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein in ihrer Wirksamkeit immer wieder wäre verunreinigt, und alles sich geistig entwikkelnde immer wieder in die Botmäßigkeit des Fleisches wäre herabgezogen worden. Was endlich die mosaische Erzählung betrifft: so kann es zu Folge der Grenzen, welche wir der Glaubenslehre gestekkt haben, gar kein Gegenstand für dieselbe sein, festzusezen, wie jene Urkunde auszulegen sei, und ob sie sich als Geschichte ergebe oder als Lehrsage. Ohne aber in dieses Geschäft der Auslegungskunst und der Kritik einzugreifen, können wir, wie auch schon alte Kirchenlehrer gethan[1], den Gebrauch davon machen, daß wir die allgemeine Geschichte von der Entstehung der Sünde, wie sie immer und überall dieselbe ist, daran zur Anschauung bringen; und an dieser sinnbildlichen Eigenschaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieser Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwikkelnde Fürsichthätigkeit und somit Empörung des sinnlichen Theils durch den Gegensaz gegen ein göttliches Gebot in volles

[1] Augustin. de Gen. c. Man. II. 21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente muliere et viro.

Licht gestellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des schon entwikkelten Gottesbewußtseins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt sich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne besondere Ueberwältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieses eine Gottvergessenheit, sei es auch aus bloßer Zerstreuung, voraussezt. Bringen wir ferner die Geschichte mit den hier aufgestellten Begriffen von ursprünglicher Vollkommenheit und ursprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung: so stellt sie durch den Zusammenhang mit den früheren und späteren zugleich im allgemeinen dar, wie sich außerhalb des Gebietes der Erlösung das Gute nur mit dem Bösen entwikkelt, und wie unter dieses Gute eben auch die für die Entwikklung des Menschen unentbehrliche Erkenntniß des Gegensazes zwischen gut und böse gehört. Denn es ist hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde diese Erkenntniß nicht gegeben war; und leicht läßt sich dies dahin ergänzen, daß der Mensch auch nur, sofern dieser Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Sezen wir nun an die Stelle des Gegensazes zwischen einer ursprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorstellung einer abgesehen von der Erlösung überall ohne Ausnahme sich selbst gleichen menschlichen Natur; und an die Stelle des Gegensazes zwischen einer eine Periode des ersten menschlichen Daseins ausfüllenden ursprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entstandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verschwunden wäre, eine unzeitliche überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht, jedoch so, daß aus dem Zusammensein und sich entwikkeln beider an und für sich keine Thatgerechtigkeit entstehen kann, sondern nur ein Schwanken zwischen verunreinigten geistigen Bestrebungen und wachsender ausgebildeter Sünde; sezen wir endlich an die Stelle des Gegensazes zwischen einer ursprünglichen Schuld und einer mitgetheilten die einfache Vorstellung einer für Alle gleichen schlechthin gemeinsamen Schuld: so können wir die kirchlichen Ausdrükke, in denen am kürzesten dieses Lehr-

stükk in seiner Beziehung auf das folgende zusammengefaßt wird, folgendermaßen bestimmen und ergänzen. Zuvörderst nämlich geben wir allerdings zu eine allgemeine Zurechnung der ersten Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtsein beruht, daß, welches menschliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erste zu sein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie denn auch der erste Mensch, wäre er ein Nachgeborner gewesen, zu der eben beschriebenen Verschlimmerung würde beigetragen haben, und also eben so gut als jeder Andere die Schuld davon trägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erste Sünde des ersten Menschen ausschließlich die verursachende Ursünde nennt, die sündliche Beschaffenheit aller übrigen Menschen aber die verursachte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit demselben Namen Sünde genannt wird wie die That selbst: so tragen wir dies über auf das allgemeine Verhältniß zwischen jedem früheren Geschlecht und seinem nächstfolgenden, und behaupten, daß immer und überall die wirkliche Sünde des früheren die hervorbringende Ursünde für das spätere ist; die Sündhaftigkeit des spätern ist aber, weil es dessen wirkliche Sünden erzeugt, auch Ursünde, wegen ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren ist sie hervorgebracht, mithin zusammen hervorgebrachte Ursünde. Endlich ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirkliche Sünde in ihrem Verhältniß zur Ursünde ebenfalls theilen in verursachende und verursachte. Denn auf der einen Seite stellt dies das Verhältniß der zugleich lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche selbstthätiger und erregender in der Gemeinschaft auftreten, die verursachende ist, die der leidentlicheren aber die verursachte. Auf der andern Seite aber ist die Gesammtsünde jedes Geschlechts auch wieder verursachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, so wie sie selbst auf der von dem frühern Geschlecht verursachten Ursünde beruht. Und in diesem geschlossenen Kreise von Begriffen zeigt sich die Sünde überhaupt, aber besonders auch die Ursünde, als die Gesammtthat und Gesammtschuld des ganzen Geschlechts.

Zweites Lehrstükk.

Von der wirklichen Sünde.

§. 73. Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor.

Melanchth. loc. th. p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — Augustin. c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — Conf. Gall. XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus atiquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieser Saz ist in der größten Allgemeinheit zu verstehen, indem wir auch Christum auf keine andere Weise von der wirklichen Sünde frei sprechen, als insofern wir ihn zugleich aus dem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieser Allgemeinheit ist er aber ein Ausdrukk unseres christlichen Selbstbewußtseins. Denn Jeder weiß es von sich, um so gewisser je lebendiger er sich den Erlöser vergegenwärtigt, daß er selbst in keinem Augenblikk frei ist von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus seiner persönlichen Eigenthümlichkeit her, sondern auf allgemeine Weise, sofern er ein Bestandtheil der Gesammtheit ist, das heißt mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein, mithin von jedem Andern eben so gut als von sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurükk, ja es ist dieses selbst nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nichts wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das erscheinende nur etwas uns von außen anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist:

eben so muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände.

2. Diesem allgemeinen Bewußtsein aber würde es gar nicht entsprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle beschränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf eine auch Andern wahrnehmbare Weise in aus dem Menschen herausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieses hängt immer von äußeren Bedingungen ab, noch unterschieden von denen, welche einen bestimmten sündlichen Zustand veranlaßt haben. So wie nun diese lezteren, die äußeren Versuchungen, auch nur innere Bewegungen hervorrufen können, welche schon in der Persönlichkeit des Einzelnen vorbereitet sind: so kann die Sündlichkeit des Zustandes keinesweges mehr davon abhängen, ob solche Umstände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünstigen oder nicht. Ja an und für sich wird nicht einmal die Sündlichkeit des Zustandes durch das Aeußerlichwerden desselben vermehrt; sondern die wirkliche Sünde ist ganz als dasselbige auch da, wo nur innerlich sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseins als Gedanke oder als Begierde Theil hat [1]. Denn so wie die Liebe auch schon als innere Bewegung die Erfüllung des Gesezes ist, weil sie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlassung hervorbricht in die äußere That: so ist auch die Begierde wenngleich nur innerlich sich regend schon die wirkliche Sünde aus demselben Grunde. Und dies ist eine Formel, die wenn man nur das Wort Begierde im weitesten Umfange nimmt, sich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirksamkeit des Gottesbewußtseins nur scheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewol sich auch

---

[1] Actio pugnans cum lege Dei (Melanchth. l. c.) kann auch eine solche noch ganz innerliche Bewegung schon genannt werden.

diese wol lassen auf die Begierde zurükkführen, welche nur irgend eine Gelegenheit sich nicht verschlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde, sei sie nun mehr oder minder allgemein, ist nur insofern richtig als sie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurükkgeht, und als sich das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit leicht damit verbindet[1]. — Wenn wir uns nun gleich die ursprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts unter die Einzelnen nach Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, sondern ungleich vertheilt denken: so heißt dies nur soviel, daß in dem Einen die eine Sünde leicht hervortritt, die andere seltener, in dem Andern umgekehrt, je nachdem des für Jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern nach Maaßgabe der persönlichen Naturanlagen. Keineswegs ist es so zu verstehen, als ob abgesehen von der Erlösung irgend ein einzelner Mensch gegen irgend eine von den verschiedenen Formen der Sünde durch seine Persönlichkeit so sicher gestellt wäre, daß er unmöglich in dieselbe verfallen könnte. Vielmehr wird einem Jeden sein Bewußtsein sagen, daß auf sich selbst zurükkgewiesen weder er selbst noch irgend ein Anderer die völlige Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich trage, indem jeder Aufmerksame soviel Ahndungen und gleichsam Keime von allem Bösen in sich entdekkt, daß wenn nur die Reizung, die überall zur ursprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkliche Sünde hervorzubringen, groß genug gesezt werden könnte, alsdann auch jedes Böse in Jedem als wirkliche Sünde, wenngleich nicht jedes habituell sondern nur in einzelnen Fällen, hervortreten würde[2].

---

[1] Am wenigsten findet sich daher das christliche Selbstbewußtsein zufrieden gestellt bei solchen Erklärungen wie die von Reinhard: peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis. Dogm. §. 75.

[2] Calvin. Institt. II. 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

§. 74. Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung steht.

1. Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden sowol ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist. Die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, welche in der Sünde gehemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere sein. Ist sie nun größer: so ist auf der einen Seite auch das geistige Leben in welchem ein solches vorkommt kräftiger, und vermöge dieser Kraft ist in einem solchen Leben die Sünde mehr im Verschwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite sagen kann, daß wenn die geistige Kraft größer ist, auch der Widerstand des Fleisches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger sein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir also für denselben Fall aus verschiedenen Gesichtspunkten entgegengesezte Resultate: so folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müssen, weil jede aus dem einen Gesichtspunkt die größere aus dem entgegengesezten die kleinere ist; oder wir müssen erst beide auf einander zurükkführen, und dann ergiebt sich, daß von einer Bestimmung des sündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede sein kann in Bezug auf des Handelnden Gesammtzustand, sei es nun des Wachsthums oder Verschwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des christlichen Bewußtseins mit Bezug auf den Gnadenstand des Einzelnen, wie unser Saz es ausspricht. Abgesehen hievon und jeden Moment für sich betrachtet bleibt es richtig, daß die Fürsichthätigkeit des Fleisches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterschied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleisches sind gut, wenn dem Geiste gehorsam, und alle böse, wenn losgerissen von ihm. Dasselbige ergiebt sich auch, wenn wir darauf sehen, daß der sündliche Gehalt um desto größer ist, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch

diese sind nicht für Jeden dasselbe; sondern für den Geübteren ist die nur noch eine geringe, welche für andere groß ist und schwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung; und aus diesem Gebiet verbannt also die kirchliche Lehre[1] mit Recht den Saz von Gleichheit aller Sünden. An und für sich aber dürfte er sich wol vertheidigen lassen. Wie denn auch die meisten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhältniß keine Beziehung nehmen, zwar eine Verschiedenheit derselben ihrer Gestalt und Erscheinung nach ausdrükken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwerth feststellen.

2. Sehen wir nun auf die Verschiedenheiten der wirklichen Sünde, um sie in bestimmte Gruppen zu sondern: so treten uns zuerst die beiden Hauptgestalten entgegen, welche sich auf die beiden Hauptelemente der ursprünglichen Sündhaftigkeit beziehen[2], indem nämlich die wirkliche Sünde dem zufolge bald mehr Aeußerung der Begierde wird, bald mehr positive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtseins. Gänzlich können wir beide nicht scheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Gesammtheit eine bestimmte Gestalt der Begierde herrschend hervortritt, da entsteht auch bald eine Umgestaltung des Gottesbewußtseins, um innerlich den Widerspruch zu verstekken. So sezt auch Paulus[3] auseinander, wie beide sich gegenseitig erhöhen; und denkt man sich beide auf dem höchsten Gipfel, die superstitiöse Wuth, welche alle Productionen des gözendienerischen Wahns zusammenhäuft, und die leidenschaftliche Wuth aller losgelassenen Begierden, und erscheint dann gewiß Jedem in beiden ein gleiches Maaß der Verdammlichkeit:

---

[1] Conf. et expos. simpl. VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — Melanchth. loc. th. p. 126. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

[2] Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

[3] Röm. 1, 21—26.

so müssen auch schon in ihrer ursprünglichen Wechselwirkung auf einander beide gleich sein. — Was ferner die Eintheilung in äußere und innere Sünden betrifft, so ließe sich gegen das, was schon oben[1] gesagt worden ist um diese Differenz abzuweisen, nur höchstens noch folgendes einwenden. Die äußere Vollbringung einer sündlichen That nimmt eine theilbare Zeit ein, und zerfällt größtentheils in eine Reihe von Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Werth eintritt, wenn noch innerhalb dieser Zeit eine Gegenwirkung des Gottesbewußtseins erfolgt: so ist auch — alles übrige gleichgesezt — der sündliche Werth einer Handlung desto größer, je größer die Zwischenzeit ist, in welcher dennoch keine solche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es sündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde schließen lassen als andere; aber es folgt keinesweges, daß nicht Jeder sollte fähig sein, Handlungen von demselben Sündenwerth wenn auch nicht von derselben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewisse sündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche sich in ihm nie zu äußeren Sünden gestalten, weil sie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen sind, und daher auch mehr dem Gesammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur solche aufzuweisen hätte; und mit Abrechnung dieser bleibt doch der Unterschied zwischen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein wesentlicher. — Auch wenn man zwischen vorsäzlichen und unvorsäzlichen Sünden unterscheidet, hält man gewöhnlich die ersten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn unvorsäzliche Sünden, sofern sie wirklich noch Handlungen sind, und nicht bloß Erfolge[2], sind entweder Sünden der Unwissen-

---

[1] Unter 1. dieses §.

[2] In lezterem Falle wären sie in der That gar keine Sünden, und dahin ist der Kanon zu beschränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

heit oder der Uebereilung. Ist nun die Unwissenheit gegründet im Mangel an Werthschäzung der sittlichen Bedeutung unserer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenschaftlichen Richtung, welcher Art es auch sei; und läßt sich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem um einem sinnlichen Antriebe zu widerstehen besonders ungünstig bedingten Augenblikk als ein völlig isolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: so werden vorsäzliche Sünden von dieser Art geringer sein als unvorsäzliche von jener. Können nun bald die einen größer sein bald die andern: so sind an und für sich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendsten ist unstreitig in dieser Beziehung die Eintheilung der Sünden in Todsünden und läßliche Sünden; nur ist es sehr schwierig, die Bedeutung dieser Unterscheidung zu bestimmen, da die Ausdrükke selbst keinen strengen Gegensaz enthalten. Einige [1] geben ihnen ganz den Sinn, der in unserm Saz als der einzige haltbare Unterschied aufgestellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbestimmend sein muß oder nicht. Sonst steht allerdings durch jene Erklärungen fest, daß der Unterschied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlösung beruhe. Allein diese Uebereinstimmung scheint wieder zu verschwinden, wenn zugleich behauptet wird, auch die in den Zusammenhang der Erlösung aufgenommenen könnten Todsünden begehen, nur daß dann dieser Zusammenhang aufhöre [2], wovon, ob es als möglich anzunehmen sei oder nicht, hier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Möglichkeit

---

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123. . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbestimmtesten spricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber solches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verschieden sein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Person gegen die Versöhnung Christi als den Unterscheidungsgrund annehmen 2c.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

den Zusammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgeschnitten werden soll: so führt dies einerseits auf die ältere Bestimmung[1] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sünden vollkommne Todsünden sind, zwischen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zusammenhangs mit der Erlösung erfolgt, andererseits macht es noch eine Unterscheidung zwischen den läßlichen Sünden nothwendig, indem auch die Todsünden unter gewissen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterschied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von Vielen die Sünde wider den heiligen Geist als eine solche vorgestellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlösung unmöglich macht: so erhalten wir anstatt des einfachen Gegensazes folgende Abstufung. Läßliche Sünden an und für sich sind diejenigen Sünden der Begnadigten, welche in diesem Leben schwerlich vermieden werden können[2], und welche die Erlassung allezeit mit sich führen[3]; läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls sie sich bekehren, so wie auch alle vorsäzliche Sünden der Begnadigten, falls sie sich wieder bekehren. Todsünden sind an und für sich die beiden leztgenannten[4], falls der Zusammenhang mit der Erlösung nicht eintritt oder wiederhergestellt wird; absolute Todsünde ist nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgesezt, die Sünde wider den heiligen Geist. Offenbar aber ist der Unterschied zwischen den an sich läßlichen Sünden, wenn sie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Tod-

---

[1] Augustin. de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

[2] Augustin. de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

[3] Baumg. a. a. O. Denn wiewol wir sagen, sie heißen deswegen venialia, weil sie die Erlassung allezeit mit sich führen.

[4] Melanchth. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid. p. 276. nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

sünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem sie den verloren gegangenen Gnadenstand vermittelst der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwischenzeit ist um so weniger merklich. Er würde sich auch vermöge des Merkmals wider das Gewissen auf den zwischen vorsäzlichen und unvorsäzlichen Sünden zurükführen lassen. Allein da auch im Gnadenstande, wenn die Erkenntniß der Sündlichkeit gewohnter Zustände sich vervollkommnet, noch immer ein Zurükbleiben der Willenskraft gegen die Einsicht entsteht: so werden auch vorsäzliche Sünden vorkommen, welche weil sie mit einem Fortschritt verbunden sind doch nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken können. Diese Entwikklungsweise nicht berüksichtigend behauptet man zu früh, daß der Wiedergeborne nicht mehr wissentlich, denn darin liegt schon wenigstens der geringste Grad des vorsäzlichen, sündigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie mit dem, was wir von dem Verhältniß des einzelnen Menschen zur Natur gesagt haben, behaupten sollte, er könne sich nicht durch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade auch einen Einfluß hat, seines ganzen Gnadenstandes berauben. Sonach bleibt kein wesentlicher Unterschied übrig, als der in den Verhältnissen des Handelnden zur Erlösung seinen Grund hat. Was aber die Sünde wider den heiligen Geist anbetrifft, so würde diese freilich eine Art für sich ausmachen, aber so lange die Auslegung der Schriftstellen streitig ist, auf denen der ganze Begriff beruht[1], muß die Glaubenslehre die Ausmittlung der Sache der Auslegungskunst, so wie die Behandlung der Fälle, wo jemand glaubt, diese Sünde begangen zu haben, der besonderen Seelsorge überlassen, und kann sich nicht anmaaßen zu richten, was sie sei und in welchen sie sei. Allgemein aber muß sie den Saz, als ob irgend eine Sünde, wenn sie mit Bezug auf die Erlösung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als die Allgemeinheit der Erlösung beschränkend, verwerfen.

3. Auf dasselbe führen auch genau betrachtet die verschiedenen Abstufungen der menschlichen Zustände in Bezug auf die

[1] Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.

Sünde, welche theils unmittelbar aus Stellen der Schrift, theils vermittelt durch die volksmäßige Darstellung in die Glaubenslehre übergegangen sind. Der Zustand der Freiheit[1] nämlich versteht sich im Gegensaz gegen den der Knechtschaft von selbst als derjenige, in welchem, wenn man ihn in seiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für sich läßliche Sünde vorkommt vermöge eines so stetigen und lebendigen Zusammenhanges mit der Erlösung, daß die unvorsäzlichen Sünden immer kleiner sind als jede vorsäzliche. Die Bezeichnung der Knechtschaft für den Zustand der Herrschaft der Sünde sezt aber voraus, daß vermöge der innern Anerkennung des Gottesbewußtseins der Mensch die Forderungen des Fleisches nicht mit voller Zustimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zusammenhanges mit der Erlösung nur aus der Knechtschaft entstehen kann: so begreift sich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachsend auch noch mit Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird. Nun aber unterscheidet man noch von dem Zustand der Knechtschaft als schlimmere die Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstokkung. Soll aber ein schlimmerer Zustand auch als die vollkommene Knechtschaft eintreten: so müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht sein. Allein da sie momentan selbst in dem Zustand der Freiheit schweigt bei den Sünden der Uebereilung: so könnte durch dies Schweigen ein ganz eigenthümlicher Zustand nur begründet werden, wenn man es als stetig und die innere Stimme als auf unerwekkliche Weise erstorben ansehn könnte; und dies ist wol auch der Sinn des Ausdrukks Verstokkung[2], welcher Zustand sich am bestimmtesten darstellt in einem bewußten und festen Willen das Gottesbewußtsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können, da die Richtung auf das Gottes-

---

[1] Röm. 6, 18—22. Ebendas. 8, 2.

[2] Reinhards Erklärung Dogm. §. 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erst mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurükkgeführt zu werden, würde aber dann dasselbe ergeben.

bewußtsein einen integrirenden Bestandtheil der menschlichen Natur bildet[1], indem selbst bei einer solchen Verunreinigung dieses Bewußtseins, daß den Göttern menschliche Verkehrtheiten beigelegt werden, die Seele nicht ganz ohne Ahndung davon ist, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtsein unverträglich ist. Sollte es aber als unerwekklich erstorben[2] angesehen, mithin der Verstokkte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: so wäre dies eine particularistische Beschränkung des Gebietes des Erlösung. Das Bewußtsein dieses Gesezes kann also nur gänzlich fehlen, so lange das Gottesbewußtsein nicht entwikkelt ist, also vor dem Zustande der Knechtschaft. Dieses kann in der einzelnen Seele ein Zustand der Rohheit sein, wenn die Gewalt des sinnlichen Theils die Entwikklung hindert; aber auch dies gehört dem Zustand der Knechtschaft an, denn das zurükkhaltende ist nur dasselbige, wodurch auch das schon entwikkelte in seiner Wirksamkeit gehemmt wird. Die zwischen diesen beiden Endpunkten liegenden Zustände der Sicherheit und der Heuchelei[3] stehen aber weder in bestimmt verschiedenen Verhältnissen zu jenen beiden, noch schließen sie einander in irgend einem Sinne bestimmt aus, sondern sie gehören dem Zustande der Knechtschaft an, und sind mit allen verschiedenen Graden desselben verträglich nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen der Knechtschaft in dem Zustande der Freiheit. Sonach bleibt auch hier nur der Gegensaz zwischen Freiheit und Knechtschaft übrig, welcher eben das verschiedene Verhalten zur Erlösung ausdrükkt.

4. Der in unserm Saz als einzig wesentlich aufgestellte Unterschied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen Sünde zu der ursprünglichen Sündhaftigkeit berükksichtigen, sich am bestimmtesten so fassen lassen, daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einem stetigen Zusammenhang mit der Kraft

---

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam.

[2] Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13. bezogen auf 2 Mos. 17, 7. noch in 2 Kor. 3, 14.

[3] Vergl. u. a. Reinhard a. a. O.

der Erlösung gestellt sind, nicht mehr verursachend ist weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn sie ist durch die ihnen persönlich und selbstthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen, so daß sie auch, wo sie ans Licht tritt, nur als im Verschwinden erscheint, und keine anstekkende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst noch in der Gesammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verursachend sind in ihnen selbst sowol, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und eben so zur Verunreinigung des Gottesbewußtseins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtsein sich durch Mittheilung verbreitet und befestigt. Daher was in einer von dem Gebiete der Erlösung noch getrennten Gesammtheit etwa an geistigem Leben besteht, und von untergeordneten Entwikklungspunkten aus — sei es nun das Leben im Staat oder sei es Wissenschaft und Kunst — vermehrt und erhöht werden will, immer wieder durch diese Sünde in seinem Fortschreiten gehemmt und in jenen Strudel hinabgezogen wird, so daß von ihr mit Recht gesagt werden kann, daß sie das geistige Leben in der Gesammtheit verringert, d. h. sie dessen beraubt. Will man diesen Gegensaz aufheben, und nur einen Unterschied zwischen größerer Freiheit Einiger und geringerer Freiheit Anderer annehmen ohne Beziehung auf einen bestimmten Wendepunkt, von wo ab die nur noch mit einer Ahndung von Freiheit versezte Knechtschaft in die nur noch Spuren der Knechtschaft tragende Freiheit übergeht, das heißt das Gebiet wenigstens des strengeren Christenthums verlassen, und endet damit, durch die pelagianische Ansicht desselben sich in den Naturalismus hinüberzuspielen, indem diesen Gegensaz aufgehoben keine specifische innere Wirkung der Erlösung weiter übrig bleibt. Und eine solche giebt sich doch als das ursprüngliche Bewußtsein in der h. Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erst nöthig sein kann auf einzelne Ausdrükke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Christi und die neue Creatur oder der Gegensaz zwischen dem fleischlichen und geistigen Menschen zurükkgehn. Meint man aber

eben diesen Gegensaz auch so ausdrükken zu können, daß in dem einen Zustande zwar auch noch Sünde sei, in dem andern aber sei alles Sünde: so ist dies theils schief, weil keine genaue Entgegensezung stattfindet, theils hart, wenn alles edle und schöne, das sich im Heidenthum entwikkelt hat, als Sünde soll bezeichnet werden. Hier können wir indeß nur darauf Bedacht nehmen, das mangelhafte in der Entgegensezung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt eines Theils in allen guten Werken des Wiedergeborenen die läßliche Sünde in irgend einer Gestalt übrig, sie ist aber nur gleichsam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den gesammten innern Zustand sieht, nicht gewollte sondern zurükkgewiesene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Eben so aber ist auch in den nicht schon an und für sich vergebenen Sünden des natürlichen Menschen zugleich überall auch der bald stärkere bald schwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zustandes ohne innern Widerspruch, Schatten freilich nur, weil diese Vorstellungen sich nie verkörpern oder zu einer stetigen Wirksamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich auch wegen des verunreinigten Gottesbewußtseins, womit es sich verbinden mußte nichts besseres im Heidenthum ein gemeinsames Leben zu gestalten vermochte. Eben so erscheint auch an dem unerleuchteten, der in einem äußern Zusammenhang mit dem Christenthum steht, manches was diesem angehört, ohne daß es doch eine lebendige Kraft in ihm wäre, sondern es ist nur der Widerschein von dem was in Andern gesezt ist.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§. 75. Ist die Sünde in dem Menschen gesezt: so findet er auch in der Welt als seinem Ort beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieser Abschnitt bildet daher das Lehrstükk vom Uebel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede sein kann, als sofern sie sich auf den Menschen bezieht, versteht sich von selbst. Könnte sie also auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, so daß neue Bestandtheile entständen oder die alten ihre Natur veränderten: so wäre dieses etwas in die Glaubenslehre gar nicht gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieses häufig in die religiösen Mittheilungen gemischt worden ist, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungslose Vorstellung ist, aus einigen mosaischen Stellen[1] ohne hinreichenden Grund zusammengefolgert. Aber auch in Bezug auf den Menschen kann sie nur in der Weise, wie der Saz besagt, andere Beschaffenheiten annehmen,

[1] Gen. 3, 14. 16—18.

theils insofern sie ihm anders erscheint, theils insofern das was von der Sünde ausgeht die ursprüngliche Zusammenstimmung zwischen der Welt und dem Menschen aufhebt. Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt [1], wenn wir ihn auf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen hier stärker dort schwächer hervortretenden Gegensaz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können[2]; allein so lange jeder Augenblikk menschlicher Selbstthätigkeit nur ein Product in die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen gewesen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles sinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, so lange konnte jener Gegensaz nicht als Lebenshemmung in das Gesammtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Dies gilt selbst von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und bestimmenden höheren Bewußtsein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift[3] nicht des Todes wegen Knechte sind sondern aus Furcht des Todes. Herrscht hingegen statt des Gottesbewußtseins das Fleisch: so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als ein Uebel gesezt werden, weil das Princip zurükkgedrängt ist, welches allein auch für diesen Fall die Uebereinstimmung hätte herstellen können. Da nun der relative Gegensaz zwischen dem äußern Sein und dem zeitlichen Dasein des Menschen mit Nothwendigkeit und allgemein besteht: so ist auch mit der Sünde zugleich das Uebel

---

[1] S. §. 59. [2] Vgl. hierüber §. 59. S. 322 flgd.
[3] Hebr. 2, 15.

gesezt in der ersten Form, daß nämlich die Welt dem Menschen anders erscheint als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächst in menschlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß: so ist offenbar, daß eine solche, die nichts anders wäre als reiner Ausdrukk der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, niemals könnte in eine geistige Lebenshemmung ausschlagen. Denn wenn sie auch durch Irrthum gegen die Absicht ausschlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des sinnlichen Lebens: so würde dieses wegen des nothwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrthums keinesweges als ein Uebel angesehen werden. Und eben so wenig könnte die Thätigkeit des Einen einem Andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in Allen herrschenden Gottesbewußtseins Jeder jede Thätigkeit des Andern nur mitwollen könnte. Ist aber diese Herrschaft aufgehoben: so tritt auch ein Gegensaz zwischen den einzelnen Existenzen ein, und was den Einen fördert, wird oft sogar schon dadurch dem Andern zur Hemmung. So daß auch hier das Uebel erst mit der Sünde, mit dieser aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszustände entstehen, nennen wir, sofern es von menschlicher Thätigkeit unabhängig ist, natürliches Uebel; was aber aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir geselliges Uebel. Der leztere Ausdrukk ist dem „moralisches“ Uebel vorzuziehen, weil durch diesen auch das Böse als solches dem Begriff Uebel subsumirt zu sein bezeichnet wird[1]. Nun sezen freilich die geselligen Uebel ebenfalls die Sünde voraus, so daß was in dem Einen von der Sünde ausgeht für den Andern — oder auch wol für jenen selbst — zum Uebel wird; aber nur um desto nothwendiger erscheint es, die wesentliche Verschiedenheit der Beziehung auch durch den Namen festzuhalten. Wenn nun auch diese Eintheilung nicht vollkommen zu genügen scheint, sofern nämlich Krankheit z. B. in manchen Fällen ein natürliches Uebel sein kann, in andern ein geselliges, denn diese

[1] Vgl. §. 48, 1.

Zweideutigkeit hängt nur an einem allgemeinen Namen; ja wenn auch im Einzelnen wir oft als ein und dasselbe Uebel ansehn müssen, was zum Theil auf den einen zum Theil auf den andern Ursprung zurükkzuführen ist, und es also vielleicht richtiger wäre zu sagen alle Uebel bestehen aus diesen beiden Elementen oder aus einem von beiden: so ändert doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Beziehung auf die Sünde, nichts. Beide sind aber wenn wir auf den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit[1] zurükkgehn nur dadurch Uebel, daß sie entweder die Fülle der Reizmittel vermindern, durch welche die Entwikklung des Menschen gefördert wird, oder indem sie die Bildsamkeit der Welt durch den Menschen beschränken; jenes sind die Uebel der Dürftigkeit und des Mangels, dieses sind die Uebel des Drucks und des Widerstandes; und alles was von unserm Gesichtspunkt aus als Uebel angesehen werden kann, muß sich hierauf zurükkführen lassen mit Einschluß aller von der Sünde ausgehenden Abstumpfung und Zerrüttung der geistigen Kräfte.

3. Das bisherige zusammengefaßt liegt also in unserm Saz, daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegentretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen. Ferner daß in demselben Maaß als die Sünde gesezt ist auch das Uebel gesezt sei; so daß in dem gleichen Sinn wie das menschliche Geschlecht der Ort der Sünde ist und diese die Gesammtthat des Geschlechts, so auch die ganze auf den Menschen sich beziehende Welt der Ort des Uebels, und dieses das Gesammtleiden des Geschlechts. Endlich daß für das Verhältniß der Welt zum Menschen nichts anders als dieses aus der Sünde folgt, und unser frommes Selbstbewußtsein auch nicht

---

[1] Vgl. §. 59.

die Forderung aufstellen kann irgend eine irgendwie magische Wirkung nachzuweisen, welche die Sünde in ihrem ersten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§. 76. Alles Uebel ist als Strafe der Sünde anzusehen, unmittelbar jedoch nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengesezt unserm Saz wäre es, wenn jemand zwar einen Zusammenhang annähme zwischen Uebel und Sünde, so jedoch, daß das Uebel das ursprüngliche sei und die Sünde das abgeleitete, daß nämlich die sinnlichen Lebenshemmungen erst in dem Menschen das Böse hervorlokkten und das Gottesbewußtsein zurükkdrängten. Im einzelnen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böse aus natürlichen Unvollkommenheiten seien es nun leibliche oder psychische abgeleitet. Allein das christliche Selbstbewußtsein könnte hiebei nur im Widerspruch mit sich selbst sein, indem schon dieses, einen Moment als Lebenshemmung aufzufassen, in welchem doch nur das sinnliche Selbstbewußtsein getrübt ist, eine Ohnmacht des Gottesbewußtseins und also Sünde voraussezt. Die Voraussezung kann also immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als solchen, nämlich daß gewisse Uebel auch besonders die Entwikklung gewisser Gestaltungen der Sünde begünstigen, aber nur nachdem jene selbst in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun diese Ansicht allgemein und ausschließend aufstellen: so hätte die Sünde überhaupt ihren lezten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menschen in der ursprünglichen und von ihr unabhängigen Anordnung des Uebels; sie wäre mithin auch nicht die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts, sondern vielmehr zunächst das Werk der äußeren Natur, in welcher das Uebel seinen Grund hätte, höher hinauf aber eine göttliche Schikkung. Diese Annahme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigenthümlichen Gebiet des Christenthums, insofern dann auch die Erlösung wesentlich müßte eine Befreiung vom Uebel sein, sondern auch überhaupt aus dem Gebiet der teleologischen Gestaltungen der Frömmigkeit, der eigentlich sittlichen, in die ästhetische oder den Naturglauben;

und das leitende Vertrauen wäre nur dieses, daß ein freudiges Hervortreten des Gottesbewußtseins möglich sein würde, wenn wir würden glükklich geworden sein. — Dem allen entgegen sprechen wir nun das Bewußtsein aus, daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel die Sünde zunächst überall das erste und ursprüngliche ist, das Uebel aber das abgeleitete und zweite. Denn der Ausdrukk Strafe schließt zuerst dieses in sich, daß ein Uebel in Bezug auf ein vorgängiges Böse bestehe. Allein dies ist freilich nicht der ganze Sinn des Ausdrukks, sondern — so wie er eigentlich gebraucht wird — führen wir diesen Zusammenhang dadurch zurükk auf einen Urheber und sezen seinen Ursprung in einer freien Handlung desselben, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder indem wir den Zusammenhang auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bösen willen übles nicht angethan wird, sondern widerfährt. Der aufgestellte Saz ist also der Ausdrukk unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern wir diesen Zusammenhang auf die schlechthin lebendige göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, wie dieselbe oben beschrieben worden ist, sonach auch ohne dieselbe in den Gegensaz von frei und nothwendig in dieser Beziehung etwa auf besondere Weise verwikkeln zu wollen. Und eben dadurch muß sich dieses Bewußtsein, dem sich wol niemand unter uns entziehen kann, von der theils einseitigen theils verkehrten Art unterscheiden, wie dasselbe schon im Judenthum und noch mehr im Heidenthum vorkommt. Denn so wie dieses Geordnetsein des Uebels in Bezug auf die Sünde, abgesondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzusammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargestellt oder auf etwas, das dem höchsten Wesen habe widerfahren können, bezogen wird: so liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtsein dabei zum Grunde, welches mithin selbst Antheil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in diesem Zusammenhang die geselligen Uebel von den natürlichen unterscheiden: so hat dies seinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet sind. Man könnte zwar einwenden, es sei noch nicht einerlei zu sagen, in menschlicher Thätigkeit gegründet und in der Sünde

gegründet; indem sehr oft nicht sowol die Sünde als vielmehr der Irrthum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig schuldlosen Irrthum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zusammenziehen müssen, als man gewöhnlich glaubt, ja daß streng genommen wir dann nicht mehr auf freie menschliche Thätigkeit, sondern auf leidentliche Zustände zurükkgehen müssen, welche selbst schon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die so begründeten Uebel, in sofern sie nicht in der Sünde gegründet sind, auch nicht zu den geselligen, sondern zu den natürlichen zu rechnen sein. — Der Zusammenhang der lezteren mit der Sünde ist aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigstens analoge natürliche Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu seiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde ist. Die natürlichen Uebel — objectiv betrachtet — entstehen also nicht aus der Sünde; aber da, was nur seine sinnlichen Verrichtungen hemmt, der Mensch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, so ist doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und also das Uebel — subjectiv betrachtet — eine Strafe derselben. Daß aber an und für sich, und lediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommenheit des Menschen angesehen, auch die stärksten Mißverhältnisse dieser Art nicht Strafen sind, sondern Reizmittel für die Entfaltung des Geistes, das lehrt Christus selbst auf Veranlassung des Blindgebornen[1]; denn was er dort zunächst nur in Bezug auf seine eigenthümliche Wunderkraft sagt, das leidet doch zugleich eine ganz allgemeine Anwendung. Will man jedoch höher hinaufsteigend noch außerdem sagen, daß die Hemmungen unseres Lebens schon an und für sich und ehe sie durch die Sünde zu Uebeln werden, doch in demselben begründet sind, worin nach dem obigen[2] auch die Sünde es ist, nämlich in der zeitlichen Gestalt und räumlichen Vereinzelung des Daseins, woran alle Anfänge der Sünde hängen: so würde für uns doch auch in diesem Zusammenhang gemeinschaftlichen Begründetseins die Sünde das erste bleiben,

[1] Joh. 9, 3. [2] Vgl. §. 69.

und das Uebel ist das zweite, so gewiß als uns der Mensch ein ursprünglich handelndes ist, und nicht sein Handeln schlechthin bedingt durch seine leidentlichen Zustände.

3. Ist nun der Werth der mosaischen Erzählung dadurch bedingt, daß es eine eigentliche Geschichte des ersten Menschen nicht geben kann; und kann ein Zustand, welcher dem ersten Menschen eine Fülle von Genuß ohne Anstrengung darbot, kein reiner Ausdrukk der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sein: so zeigt sich vielleicht die wahre Bedeutung jenes symbolischen Bildes in der Beziehung auf den entgegengesezten Zustand. Nämlich daß dem Menschen, als er nach dem Sündenfall den Akker bauen mußte im Schweiß seines Angesichtes, welches an und für sich kein Uebel war und also auch nicht die Strafe der Sünde, der so gebaute Akker nun Dornen und Disteln trug; dies soll allerdings andeuten, daß das Widerstreben der Natur gegen die bildende Einwirkung des Menschen nur im Zusammenhang mit der Sünde zu denken ist. Eben so, daß dem Menschen der ihm vorher unbekannte Tod als Lohn der Uebertretung vorgehalten wird, und der erste Todesfall als Erzeugniß der Sünde dargestellt, scheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten sich auch in die geselligen Uebel hineinbilden. Da nun die Paulinische Darstellung[1] von dem Verhältniß des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Uebel zur Sünde sich ganz auf jene sinnbildliche Erzählung bezieht, und nur dem gemäß ausgelegt werden kann: so stellt sie uns, genau in der Analogie mit der Sünde, auch das Uebel, welches die ersten Menschen nach dem Sündenfall betroffen, als verursachendes Urübel dar; was sich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder Einzelne durch seine Sünde zur Verschlimmerung der Welt leistet.

§. 77. Erfahrungsmäßig läßt sich aber die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur nachweisen, wenn man

---

[1] Röm. 5, 12. flgd.

ein gemeinsames Leben in seiner Vollständigkeit ins Auge faßt; keinesweges aber darf man des Einzelnen Uebel auf seine Sünde als auf ihre Ursache beziehn.

1. Ist die Sünde in ihrem ganzen Zusammenhang nur als die Gesammtthat des menschlichen Geschlechts richtig aufzufassen: so wird auch ihre Ursächlichkeit in Beziehung auf das Uebel nur auf dieselbe Weise zu verstehen sein. Und gewiß findet Jeder den reinsten Ausdrukk jenes Bewußtseins in dem allgemeinen Saz, daß in welchem Maaß in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erst büßen für die Sünde der Väter[1] — eben so aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Uebel abnehmen werde. Wie nun aber auch jezt noch die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts beschränkt ist, und manche Gruppen gleichsam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend abgeschlossene Ganze für sich bilden: so gilt dann dasselbe auch für diese. Diesen Spuren folgend werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem Stande eines solchen beziehungsweise wie sie in sich selbst abgeschlossen erscheinen, dasselbe sagen können, daß wieviel Sünde in ihnen ist, soviel auch Uebel sein wird. Und diese Gleichheit mit der Sünde erstrekkt sich nicht etwa nur auf die geselligen Uebel: sondern auch wie große Menschenmassen nicht selten ganz nach Art der Naturkräfte auf einander wirken, und wie auch wieder die äußere Natur die gemeinsamen Bestrebungen hemmt, dies alles wird in jeder großen Lebensgenossenschaft desto stärker als Uebel empfunden, je mehr Sünde sich in derselben findet, ja nicht selten erhalten auch die gemeinsamen Uebel ihren eigenthümlichen Ton und Charakter durch die Beschaffenheit der in der Gesammtheit vorherrschenden Sünde. Alles dieses ist nur mit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreise zusammengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maaßstabe stehn bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beschränkte und irrige sondern gefährliche Ansicht, wiewol sie im Judenthum und im hellenischen

[1] 2 Mos. 20, 5.

Heidenthum fest gewurzelt war, wenn wir dasselbige von dem einzelnen Menschen aufstellen wollten, daß für Jeden das Maaß seiner Sünde auch das seines Uebels sei, indem schon aus dem Begriff der Lebensgemeinschaft und Genossenschaft hervorgeht, was auch schon aus der Art und Weise, wie die Sünde das Uebel verursacht, sich fast von selbst ergiebt, daß gar leicht wenig von dem gemeinsamen Uebel dahin treffen kann, von wo viel von dem gemeinsamen Verderben ausgegangen ist. Und so erklärt sich auch Christus, was zuerst das natürliche Uebel betrifft, ausdrükklich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwirkungen der Natur, in welchen sich am meisten die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt darstellt, nach der göttlichen Anordnung nicht minder da wirksam sind wo Sünde als da wo Gerechtigkeit ist[1], und auf der andern, daß natürliche Uebel[2], und zufällige von der Art daß man sie fast nur den natürlichen beigesellen kann[3], gar nicht mit der Sünde des Einzelnen, sofern man diese isoliren kann, so in Verbindung stehen, daß diese nach jenen gemessen werden dürfte. Und gehn wir auch darauf zurükk, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demselben begründet sind: so erscheint auch so der Antheil des Einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu sein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf diese Weise unsere Voraussezung bestehen kann ohne die Vollständigkeit und Stätigkeit des Naturzusammenhanges zu zerstören. Was demnächst die geselligen Uebel betrifft: so müßte man auf eine magische Weise oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit selbst suchen, wenn sie jedem sollten nach Verhältniß seines Antheils an der gemeinsamen Schuld zugemessen werden[4]. Ja Christus weissagt seinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes, und nicht nach Maaßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine solche Annahme zusammenbestehen mit der durch das ganze neue Testament hindurchgehenden und wenn nur richtig verstanden dem Christenthum wesentlichen Vorstellung, daß in

---

[1] Matth. 5, 45. [2] Joh. 9, 3.
[3] Luk. 13, 5. [4] Vgl. Luk. 13, 1—3.

einem gemeinsamen Gebiet der Sünde der Eine leiden kann für die Andern, so daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet ist, oft über Einem zusammenschlägt, und daß die Strafübel sogar am meisten den treffen können, der selbst von der gemeinsamen Schuld am freiesten ist und der Sünde am kräftigsten entgegenarbeitet.

Zusaz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cynische nennen möchte, welche aber auch zu christlichen Zeiten oft genug und in verschiedenen Gestalten ist wiederholt worden, daß nämlich alle Uebel nur aus der Geselligkeit und dem Bestreben durch Vereinigung der Kräfte die Natur besser aufzuschließen und zu beherrschen entstanden wären, in dem sogenannten Naturzustande aber sich so gut als gar nicht würden entwikkelt haben. Auf der einen Seite nämlich scheint sie nur eine Fortsezung unseres Sazes zu sein. Denn kann in der Gemeinschaft der Einzelne für Viele zu leiden haben: so kann das Uebel unmöglich in der Einsamkeit dasselbe sein wie in der Gesellschaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit der Mensch ausüben will, und sich deshalb auch weniger mit den übrigen Menschen und der äußeren Natur in Berührung sezt, um desto weniger Uebel können sich auch für ihn aus dieser Berührung entwikkeln. Will aber dieses nicht nur eine Beobachtung sein, sondern auch Rath und Warnung, daß der Mensch nämlich wohl thun würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden: so empfiehlt sie im Widerspruch mit dem Geist des Christenthums die Maxime des faulen Knechtes, und erhebt die leidentlichen Zustände als Zwekk über die selbstthätigen.

Zusaz zu diesem Lehrstükk.

§. 78. Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde willen; noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Uebel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesezte, das Uebel an und für sich aufzuheben.

1. Da dieser Saz das bisher beleuchtete Bewußtsein weder seiner Entstehung nach näher bedingt, noch seinen Inhalt als ruhen=

des Bewußtsein genauer bestimmt oder weiter ausführt: so konnte er nur als ein Zusaz behandelt werden. Da er es aber mit dem Ende dieses Bewußtseins zu thun hat, sofern es in einen Impuls zu rükkwirkenden Handlungen ausgehn kann: so ist er eigentlich ein Grenzsaz gegen die christliche Sittenlehre, aber auch nur dieses und nicht ein Lehnsaz aus derselben. Denn eine selbstständig d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes bestimmtes System der Glaubenslehre und in der Form praktischer Corollarien aus derselben bearbeitete christliche Sittenlehre würde schwerlich die hier zusammengefaßten Punkte unmittelbar mit einander verbinden können; vielmehr würden die Fragen ob durch das christliche fromme Bewußtsein eine leidentliche Ergebung in alles Uebel geboten sei, oder ob im Gegentheil jede andere aufgegebene Thätigkeit bei Seite gesezt werden dürfe, bis ein Uebel unter dem wir leiden beseitiget ist, und jene andern, ob ein willkührliches Strafrecht unmittelbar religiösen Ursprunges sei, und ob das Bewußtsein der eigenen Sünde darauf führe sich selbst Uebel zuzufügen, dort wol an ganz verschiedenen Oertern vorkommen. Um dieser eigenthümlich dogmatischen Verbindung willen findet aber der Saz mit Recht hier seine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblikk des Leidens das Bewußtsein von dem Zusammenhang des Uebels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unserm Gottesbewußtsein verbunden: so ist eben dieses Bezogensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zustand des Leidens die fromme Ergebung, die sonach allerdings ein wesentliches Stükk der Frömmigkeit ist, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zusammenhang wegdenkend oder unterordnend in Bezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entsprechende Lebensförderungen erwartet. Eben so aber, wenn diese Ergebung einen positiven Charakter annähme als Wollen der Fortdauer des Uebels oder Nichtwollen seines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerstand erfunden zu werden, dann wäre sie auch in dem aufgestellten Zusammenhang nicht mehr gegründet. Einem solchen aus Mißverstand hervorgehenden Wahn hat die christliche Kirche

immer widersprochen, und sich dem Aberglauben und der Schwärmerei in diesem Punkte entgegengestellt. Denn die Fortdauer des Uebels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede solche doch immer auch die vom Gottesbewußtsein ausgehende Thätigkeit nach irgend einer Seite hin beschränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlösung, wo wir an das Verschwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Leidens um des aufgestellten Zusammenhanges willen gewollt werden, indem wir ja sonst entweder auch die Fortdauer der Sünde selbst wollen, oder doch die Bestätigung jenes Glaubens nicht wollen würden. Soviel ist aber auf der andern Seite gewiß, daß von dem christlich frommen Bewußtsein aus eine auf das Aufhören des Leidens als solchen gerichtete besondere einen Moment ausfüllende Thätigkeit nicht ausgehn kann, theils schon an und für sich, weil der Moment dann doch durch das Interesse des niederen Lebensgebietes bestimmt wäre, theils aber auch weil, indem das Leiden vermöge dieses Zusammenhanges nothwendig das Bewußtsein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen diese gewekkt werden muß, und zugleich entsteht weil jede Beschränkung der Selbstthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrschaft über die Natur anzeigt, die Aufgabe, diese geltend zu machen. Dieses also wären die beiden folgerichtigen praktischen Ausgänge unseres Bewußtseins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thätigkeit schon ihrer Abzwekkung wegen eine sinnliche sein muß, und nur zu leicht auch einen leidenschaftlichen Charakter annehmen wird. — Und hiedurch kommt das unchristliche oder vielmehr überhaupt unfromme einer andern Ansicht an den Tag, daß nämlich nur das Uebel von Anfang an alle sowol die naturbeherrschende als die das gesellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelokkt habe. Denn ist diese immer nur gegen das Uebel gerichtet gewesen, also nur als Rükkwirkung gegen hemmende Einwirkungen entstanden, nicht aus der Selbstthätigkeit hervorgegangen: so ist auch dieses ganze Gebiet nur sinnlicher Natur, und das Gottesbewußtsein giebt nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen Recht bekämen, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach außen ausgehn lassen, sondern indem sie dieses ganze

Gebiet als das weltliche und als lediglich Sache der Noth von dem der Frömmigkeit scheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weise zerspalten.

3. Endlich wenn auf der einen Seite die Sünde wesentlich ein gemeinschaftliches ist, indem in jeder von einem Einzelnen ausgehenden Sünde immer auch Schuld Anderer verborgen liegt, mithin auch nur das Gesammtübel auf die Gesammtsünde bezogen werden kann, auf der andern Seite jede Vermehrung der Sünde schon von selbst dafür anzusehen ist, daß sie auch das Uebel mehrt: so kann in dem Bewußtsein dieser göttlichen Anordnung durchaus kein Grund vorhanden sein, in Bezug auf wahrgenommene Sünde Uebel hervorzubringen, indem dadurch an und für sich diese göttliche Ordnung nur alterirt werden könnte. Ob es aber hiezu anderweitige Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu untersuchen.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen.

§. 79. Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde, wenn auch nur, so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird.

1. Dieses nämlich steht zuerst fest, daß wir auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit verbinden. Daß wir nun das Aufgehobenwerden der Sünde durch die Erlösung solchergestalt auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkführen, können wir als jedem in seinem christlichen Selbstbewußtsein gegeben anticipiren. Allein göttliche Eigenschaften, welche hiebei als thätig gedacht würden, wären doch zunächst thätig in der Erlösung, und bezögen sich nur vermittelst dieser auf die Sünde. Soll es nun andere als diese aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde: so muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen,

und diese in Bezug auf dies Bestehen der Sünde besonders bestimmt sein. Denn daß im allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß sie jedesmal im Naturzusammenhang — das Wort in dem auch das Geschichtliche unter sich begreifenden Sinne genommen — gegründet ist, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung steht, ist schon oben[1] auseinandergesezt; allein dies weiset uns nur auf die schaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und sofern die Sünde besteht, eine besondere göttliche Thätigkeit gesezt werden: so dürfen wir nicht vergessen, daß wir uns bei dieser abgesonderten Betrachtung des Bewußtseins der Sünde in dem Zustand der Abstraction befinden, und daß wir daher Unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Sünde an und für sich aufzusuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlösung muß sich von der Sünde — wenn anders unser Abschnitt einen Inhalt haben soll — irgendwie nachweisen lassen, daß sie vermöge besonderer göttlichen Thätigkeiten besteht, und zwar mit Berükksichtigung dessen, daß wir für die göttliche Ursächlichkeit allen Unterschied zwischen bewirken und zulassen, so wie zwischen schaffen und erhalten für unzulässig erklärt haben.

2. Wir haben also die Frage zu beantworten ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als solcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlösung könne angesehen werden. Läßt sich nun diese bejahen: so wird es auch göttliche Eigenschaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, nicht an und für sich sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht. Diesen Eigenschaften werden dann diejenigen gegenüberstehen, welche wir unter derselben Bedingung in der zweiten Hälfte dieses Theils zu suchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlösung ist, auch nicht an und für sich sondern in sofern durch ihn die Sünde besteht, die hier aufzustellenden Begriffe göttlicher Eigenschaften werden also auf der einen Seite nur gesezt werden unter Voraussezung ihres Ineinanderseins mit denen, welche uns aus

[1] S. §. 48.

der Betrachtung des Bewußtseins der Gnade entstehen; so daß wir es im Voraus als unmöglich sezen, daß beide etwa könnten der Wahrheit nach so aus einander fallen, wie die beiden Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins in dieser Abstraction einander gegenüber treten. Auf der andern Seite werden diese göttlichen Eigenschaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken sein, so wie sie als die ewig allgegenwärtige beschrieben worden ist, weil nämlich diese der allgemeinste Ausdrukk des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist, welches eben hier, so wie es dieser ersten Seite des Gegensazes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§. 80. Sofern Sünde und Gnade in unserm Selbstbewußtsein entgegengesezt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtseins in unserer Seele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, und sie — abgesehen von jener allgemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden — einer besondern göttlichen Mittheilung zuschreiben; und wenn wir das Erfülltsein eines Augenblikks ohne bestimmende Thätigkeit jenes Bewußtseins, eben weil wir uns dessen als unserer eigenen von jener göttlichen Mittheilung losgerissenen That bewußt sind, Sünde nennen: so ist hiedurch schon der erste Theil unseres Sazes gerechtfertigt. Denn die allgemeine Mitwirkung ist in beiden dieselbe, bei der Sünde aber fehlt die besondere Mittheilung, welche eben jede Annäherung an die Seligkeit zur Gnade macht. Vielleicht indeß möchte jemand sagen, daß da je mehr die Gnade eintritt um so mehr die Sünde verschwindet, beide so anzusehen seien wie in der animalischen Natur das Verhältniß zweier Gattungen, deren eine von der anderen verzehrt wird, als welche in diesem Verhältniß durch einen

und denselben auf beide sich erstrekkenden Willen Gottes bestehen. Allein dann wird jene besondere göttliche Mittheilung geläugnet, mithin die Erlösung nur durch menschliche Selbstthätigkeit vollbracht, so daß diese sich zu der göttlichen Mitwirkung in dem Gebiet der Gnade eben so verhält wie in dem der Sünde. Wenn nun gleich diese Ansicht nicht schon an und für sich für unchristlich gehalten werden muß, sofern sie doch noch einen Spielraum lassen kann für einen Einfluß der eigenthümlichen Selbstthätigkeit des Erlösers: so wäre sie doch nicht die in der Kirche geltende und also das Gemeingefühl derselben aussprechende Lehre. Schließt also dieser Gegensaz in unserm Selbstbewußtsein eine besondere göttliche Mittheilung in sich: so können wir die Frage, was für eine göttliche Thätigkeit denn auf der andern Seite der Wirklichkeit der Sünde als solcher, nämlich als der die Erlösung hervorrufenden That zum Grunde liege, nur so beantworten, daß eine solche Thätigkeit sich gar nicht nachweisen lasse.

2. Eben so wahr aber ist doch auch die zweite Hälfte des Sazes. Denn da wir uns dieser mitgetheilten Kraft, durch das Gottesbewußtsein bestimmt zu werden, immer nur bewußt sind im Zusammensein mit der sich ebenfalls noch als mitbestimmend erweisenden eignen Unfähigkeit, mithin jene Kraft diesen Widerstand zwar aufhebt, aber auch immer noch übrig läßt: so können wir auch den göttlichen jene Kraft mittheilenden Willen immer nur so auffassen, daß darin zugleich mitgesezt ist, die Sünde bestehe als verschwindend neben der Gnade[1]; denn wenn er sich ohne einen solchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete, so müßte diese auch ganz, ja augenblikklich verschwinden. Dieser zweite Theil unseres Sazes beruht aber ganz auf der Voraussezung, daß das menschliche Böse überall nur am Guten ist und die Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede sein von einer Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung: so würde

[1] Melanchth. loc. p. 121. Respondeo de renatis adultis omnes concedere coguntur reliqua esse peccata. Conf. 1. Joh. 1, 8. — Conf. angl. XV. sed nos reliqui etiam baptizati et in Christo regenerati in multis tamen offendimus omnes.

eine göttliche Thätigkeit auf das Bestehen einer solchen gerichtet nicht anzunehmen sein. Aber, wenn es richtig ist, daß der Zustand der Verstokkung im strengen Sinne kein menschlicher Zustand ist[1]: so giebt es dergleichen gar nicht weder in dem engeren Gebiet des Christenthums, wo schon Jeder in irgend eine Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommen ist, eben so wenig aber außerhalb, wo jedes unkräftigste und am meisten verunreinigte Gottesbewußtsein doch immer einem Gesammtleben angehört, in welchem zugleich ein besseres ist, welches sich durch Lehre und Gesez kund giebt; und jedes solche Gesammtleben ist, wenn gleich selbst unvollkommen und sündlich, doch durch Ahndung und Sehnsucht in innerm Zusammenhang mit der Erlösung. Am allerwenigsten aber läßt sich denken, daß in der hervorbringenden Anordnung Gottes Sünde könnte ohne Erlösung gesezt sein, da in dem auf das Dasein des ganzen Menschengeschlechtes gerichteten göttlichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet ist. Denn daraus, daß die Erscheinung der Sünde dem Eintreten der Erlösung voranging, folgt keinesweges, daß sie auch für sich allein geordnet und gewollt war; vielmehr sagt eben dieses, daß der Erlöser erschien als die Zeit erfüllt war[2], schon deutlich, daß von Anfang an alles auf seine Erscheinung bezogen worden war. Nimmt man nun noch hinzu, daß die außer dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Erlösung fortbestehende Sünde nicht aufhört erzeugend zu sein[3], und daß häufig erst, wenn ein gewisses Maaß der Sünde erfüllt ist, die Wirksamkeit der Erlösung eintritt: so wird man kein Bedenken tragen können zu sagen, daß Gott auch, wiewol nur in Bezug auf die Erlösung, der Urheber der Sünde ist.

3. Der Widerspruch in diesen beiden Säzen, welche doch beide Ausdrükke unseres frommen Selbstbewußtseins sind, ist um so schwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verschiedene Beziehungen sind, in welchen das eine und das andere gesagt wird, sondern beides wird gefordert in einer und derselben Beziehung, nämlich in sofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auf

---

[1] Vgl. §. 74, 3. [2] Gal. 4, 4. [3] Vgl. §. 71.

seine besondere Mittheilung zurükkführen. Allerdings sind beide nur aus dem Bewußtsein des in die wirkliche Gemeinschaft der Erlösung aufgenommenen Christen entwikkelt, und auf diesem engeren Gebiet scheint sich der Widerspruch leicht zu lösen, wenn man sagt, da die Sünde einmal vor der Erlösung gesezt sei und bestehe, und die göttliche Mittheilung doch nur in den Formen des menschlichen Lebens wirken könne, so sei dadurch schon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in diesem Gebiet nur auf zeitliche Weise überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch sagen, daß wir uns behelfen wollen, ohne das Vorhandensein der Sünde in dem menschlichen Geschlecht überhaupt mit unserm Gottesbewußtsein in Vereinigung zu bringen. Sondern schon deshalb, weil dies engere Gebiet in beständiger Erweiterung und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen ist, wird uns auch ein beständiges Hinaussehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher spricht sich unser Gattungsbewußtsein in dieser Beziehung nur aus in dem Gegensaz zwischen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinste sowol den Gegensaz zwischen Sünde und Gnade, als auch das Zusammensein beider darstellt, so daß wir in dieser uns unentbehrlichen Erweiterung unseres Bewußtseins ganz denselben Widerspruch wiederfinden, der also auch für dieses erweiterte Bewußtsein gelöst werden muß.

4. Jeder Versuch aber ihn so zu erledigen, daß man den einen Saz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt unvermeidlich ein mit dem Charakter des Christenthums unverträgliches Resultat herbei, indem wir entweder in die pelagianische, oder in die manichäische Abweichung gerathen. Das leztere geschieht, wenn man die erste Hälfte unseres Sazes auf solche Weise stellt, daß die lezte ganz ausgeschlossen wird. Denn ist die Sünde auf keine Weise in einem göttlichen Willen gegründet, und sie soll doch als solche That sein: so muß man einen andern aber von dem göttlichen in sofern völlig unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren lezten Grund habe. Es macht dann wenig Unterschied, ob dies der menschliche Wille selbst ist oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es

doch in unserm Selbstbewußtsein gegeben ist, noch ein Zusammensein von Sünde und Gnade in demselben Einzelwesen an: so kann dieses nur angesehen werden als der Kampf dieser beiden entgegengesezten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Erfahrung den entgegengesezten offenbar fanatischen Saz wagen, daß mit dem Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahrheit nach gänzlich verschwinde, und nur ein Schein derselben übrig bleibe: so bliebe doch immer da, wo sie der Wahrheit nach noch ist, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien Thaten als solcher ausgeschlossen, und beide Gebiete erscheinen einander auch äußerlich auf das bestimmteste gegenübergestellt das des göttlichen Willens und das des Gegensazes gegen denselben. Eben so gewiß aber verirren wir uns in die pelagianische Ausweichung, wenn wir die lezte Hälfte unseres Sazes allein stehen lassen, so daß aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird, und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins dieselbige sein soll. Denn alsdann muß auch die menschliche Selbstthätigkeit dieselbige sein, der Gegensaz zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter Kräftigkeit des Gottesbewußtseins hört auf, und da auch das kräftigste auf dieselbe Weise wie die Gewalt des Fleisches ein Werk unserer Selbstthätigkeit ist: so kann das unsere innere Erfahrung mit constituirende Bewußtsein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden schon im menschlichen Gesammtleben verschwindenden Zustand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem solchen ineinanderfließenden Mehr oder Minder von Fleisch und Geist die Erlösung eine sehr unsichere Stellung, und es wird fast zufällig wie viel oder wenig eigenthümlichen Einfluß man dem Erlöser zuschreibt bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlassung. Diese Abschwächung des specifischen Unterschiedes zwischen Erlöser und Erlösten dieser fast nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrukks Gnade bezeichnet die pelagianische Abirrung. Ist diese

nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktischen frommen Interesse, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo postulirt an das theoretische, welches ein gleiches Verhältniß aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Ursächlichkeit erheischt, auf der andern aber ein schwächliches durch Abstumpfung entstandenes Aufgeben jeder vollkommnen Befriedigung: so ist die manichäische auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretischen frommen Interesse an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktische zu gewinnen, daß das Böse auf die vollkommenste Weise wirklich sei, damit sich desto nothwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlösend dagegen wirke. Und dies ist doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§. 81. Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch auszugleichen sucht durch den Saz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist: so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat et adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — Sol. decl. p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — Melanchth. loc. p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo. p. 76. peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — Exp. simpl. VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — Conf. hungar. (Ed. Aug. p. 251.) Sicut impossibile est contrarie inter se pugnantia . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam esse tenebrarum peccati . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrükke Schöpfer und Erschaffen von der Sünde gebraucht hat, ist nur durch den scholastischen Mißbrauch abstracter Wörter möglich geworden, welcher dem Streit über die Erbsünde die wunderliche Wendung gab, ob sie eine Substanz oder ein Accidens sei; es ist aber an und für sich ganz unzulässig, da die Sünde weder ein abgeschlossenes Dasein ist, noch einen abgeschlossenen Verlauf bildet. Und eben so wenig kann man jene Ausdrükke — am wenigsten sofern man erschaffen und erhalten unterscheidet — von der sündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieser die Sünde keinen Anfang bildet, sondern erst im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdrukk stehn, daß Gott nicht Ursache oder Urheber der Sünde sei: so liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verschiedene Gedanken zum Grunde, deren erster in den ersten beiden, der andere in den lezten beiden Stellen vorherrscht.

Der erste ist dieser, da in Gott Denken und Hervorbringen dasselbe sei [1], die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zwekkbegriff sein könne: so könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes in Bezug auf die Sünde und die sündigende Natur geben. Allein dasselbe könnte man von jeder endlichen Natur sagen. Denn die sündigende Natur ist ein Ineinander von Sein und Nichtsein des Gottesbewußtseins; aber eben so ist jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtsein, und das Nichtsein kann ebenfalls kein göttlicher Zwekkbegriff sein. Doch aber giebt es in Bezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für sich, sondern als in dem die Gesammtheit des endlichen Gottesbewußtseins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlösung in sich schließt, enthalten. Somit bedarf der erste verneinende Theil des kirchlichen Sazes zunächst einer Beschränkung, nämlich daß die Verneinung nicht so zu verstehen sei, als müsse nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurükkgeführt werden, der es in demselben Sinne wirklich sei, in welchem Gott überhaupt nur Urheber ist, nämlich mittelst einer zeitlosen ewigen Ursächlichkeit; denn

[1] Vgl. §. 40, 1. u. §. 55. S. 293.

sonst müßte von jedem einzelnen differentiirten Sein mithin zulezt von der Gesammtheit desselben dasselbe gelten, so daß nur die Wahl bliebe zwischen einem von Gott verschiedenen Demiurgen als Weltschöpfer, der eben auch die sündigende Natur als solche geschaffen habe, oder einem bösen, Gott entgegengesezten, Grundwesen, in welchem die zeitlose Ursächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Theil, wie Einige gefabelt haben, sondern ganz müßte gewesen sein[1]. Es bleibt also von dieser Seite nur übrig, entweder daß für die Sünde gar keine ewige Ursächlichkeit zu sezen sei, oder daß diese doch müsse in Gott gefunden werden. — Ein Uebergang von dem ersten Hauptgedanken zu dem andern ergiebt sich noch, wenn man den gesammten sündlichen Zustand zurückführt[2] auf ein Verlorengegangensein des der menschlichen Natur ursprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtseins. Denn sonst zwar ist allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von etwas in demselben göttlichen Willen begründet, worin auch sein Anfang; anders aber scheine es doch sein zu müssen mit dem Gottesbewußtsein, dessen Aufhören als des Seins Gottes in den Menschen nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins, und die sündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der sündigenden Natur ist das Böse nur an dem Guten, und kein Augenblick ganz von Sünde erfüllt, weil eben diese selbst das Gottesbewußtsein voraussezt, so daß diese Natur immer das Sein Gottes mitgetheilt behält, wenngleich auf eine möglichst be-

[1] Daß unsere Bekenntnißschriften durch die Einmischung des Teufels dieses nicht beabsichtigt haben, ist deutlich genug. Denn er ist mit dem Menschen unter demselben Begriff eines endlichen freien Wesens zusammengefaßt, so daß seine Sünde gleichfalls in seiner Freiheit begründet gedacht werden soll, keineswegs aber soll sein Verhältniß zur Sünde des Menschen dem Begründetsein derselben in dessen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimischung des Teufels hier nichts manichäisches in die kirchliche Lehre kommt, mithin auch diese Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden ist, wenn man den Teufel bei Seite läßt.

[2] Vgl. §. 72.

schränkte Weise. Mithin kann auch in dieser Beziehung in demselben göttlichen Willen wie die Mittheilung so auch die Beschränkung begründet sein.

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, ist der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, also auch nicht der Urheber davon sein, was er selbst verbietet. Nun muß freilich zugegeben werden, daß der Andern gebietende, wenn wir auch sagen Wille und der selbst hervorbringende Wille Gottes nicht identisch sind[1]. Denn das göttliche Gebot zeigt sich nicht zugleich als einen das ihm angemessene in allen unter das Gebot gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr spricht auch die Schrift aus[2], daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm angemessene nicht ist; und wir sind uns Alle deutlich des Unterschiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben ist, und wenn hernach der hervorbringende göttliche Wille hinzukommt[3]. Eben so deutlich sind wir uns auch bewußt, daß der Unterschied zwischen dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer ist, als nur z. B. in der Schöpfungsgeschichte der zwischen dem den Entschluß ankündigenden Ausspruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille ist aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, sofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden ist, welchem eine Lebensäußerung widerstreitet. Denn ist gesündiget worden in der Meinung einen solchen zu vollziehn: so ist auch nicht die Handlung selbst, sondern nur diese falsche Meinung Sünde, und auch nur sofern sie im Widerstreit gegen einen gebietenden Willen entstanden ist; und dasselbe gilt auch, wenn durch Uebersehen gesündigt wird. So daß alle Sünde zwischen den Grenzpunkten der Unschuld und der Verstokkung[4] eingeschlossen, das Bewußtsein eines gebietenden Willens voraussezt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht dasselbe: so kann

---

[1] Calvin. Institt. I. 18, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.
[2] Röm. 7, 8. 9. 16—18. [3] Phil. 2, 13. [4] Vgl. §. 66, 1. u. 74, 3.

doch auch der leztere dem ersteren nicht entgegengesezt sein; indem keine Wahrheit in dem Verbot sein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbotes selbst hervorbrächte. Nun ist hiebei auch dieses nicht aus der Acht zu lassen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein schlechthin vollkommner gesezt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen bewirkte niemals entspricht. Denn ist nun dieses Zurükkbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet[1]: so wird auch von hier aus der verneinende Theil des kirchlichen Sazes so müssen beschränkt werden, diese Verneinung sei nur so zu verstehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemessenheit zu dem gebietenden könne gesezt sein, mithin insofern die Sünde in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Theil des kirchlichen Sazes betrifft, so ist dieser gewiß vollkommen richtig, aber er kann nicht geeignet sein, die Beschränkungen des ersten aufzuheben, welche wir für unser frommes Selbstbewußtsein in Anspruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir in Folge derselben die Zusammenstellung beider Theile nur so fassen können, daß die Sünde, insofern es keine göttliche Ursächlichkeit für dieselbe gebe, auch nicht in der menschlichen Freiheit gegründet sei, welches auch allein mit dem von uns aufgestellten Gegensaz zwischen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Ursächlichkeit[2] zusammenstimmt, daß aber mit dem Begründetsein der Sünde in unserer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derselben in der göttlichen Ursächlichkeit um so mehr bestehen könne, als wir in Bezug auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterschied anerkennen zwischen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Ursächlichkeit[3]. Wie also überhaupt hier nur die zeitliche Ursache angegeben wird, so soll dadurch zunächst bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtsein der Sünde, sofern keine göttliche Ursächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird sie

---

[1] Vgl. §. 63, 3. [2] Vgl. §. 51, 1. [3] Vgl. §. 49.

auf dasjenige höchste Maaß von innerer Lebendigkeit zurükkgeführt, welches das eigenthümliche unseres Wesens ausmacht. Hiedurch wird also ausgesagt, daß zwischen dem Zustande des Erlösers, in welchem aus der höchsten geistigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrschaft des Gottesbewußtseins hervorgehn konnte, und denjenigen Zuständen menschlicher Zerrüttung, wo die geistigen Functionen unter die Potenz der Krankheit gestellt sind, so daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört, überall mit der freien Selbstentwikklung auch die Sünde gesezt sei. Besteht also diese ganze Gestalt der Existenz nämlich der natürliche Mensch in Folge göttlicher Anordnung: so ist denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieser Anordnung mitgesezt. Demnächst wird durch unsern Saz auch für das Gebiet der endlichen Ursächlichkeit ausgesagt, daß wir uns im Sündigen keineswegs können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her bestimmt ansehen[1]. Denn durch Freiheit des Willens drükken wir die Verneinung aller äußern Nöthigung aus, und das Wesen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Gesammtzustand so bestimmt, daß auch die Gegenwirkung schon mit bestimmt und gegeben wäre, sondern daß jede Erregung erst von dem innersten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Bestimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, so daß also die Sünde, als von diesem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigne That ist und keines Andern. Eben so wird auch dieses durch den Ausdrukk Willensfreiheit verneint, daß der Einzelne etwa schon durch die gemeinsame menschliche Natur für alle Fälle bestimmt ist; vielmehr ist jedes gemeinsame in der Wirklichkeit erst ein gewordenes, und jeder Einzelne wird durch diesen Ausdrukk als ein ursprünglich eigenthümlicher von allen Andern verschiedener bestimmt. So daß keiner die Schuld von sich abwerfen kann auf die gemeinsame Natur, sondern die einzelnen sündlichen Selbstbestimmungen sind seine That, sowol so wie sie aus seiner die Formel seiner Willenseigenthümlichkeit mit constituirenden Sündhaftigkeit hervorgehn, als auch sofern

---

[1] Vgl. Gen. 3, 12. 13.

diese sich durch dieselben immer mehr consolidirt. Durch keine dieser Bestimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Saz auch nur so verstanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zustand der Knechtschaft ist[1] zusammenbestehen kann. Erfolgt nun das Aufhören dieser Knechtschaft, wenn die Wirksamkeit der Erlösung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Ursächlichkeit zu denken ist, aber so daß diese Wirksamkeit nur allmählig die Knechtschaft beseitigt und also fortwährend durch dieselbe begrenzt ist: so muß wieder übrig gelassen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als solche von Gott geordnet sei, wenn nicht schlechthin angenommen werden soll, daß die göttliche Wirksamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Ursächlichkeit abhängiges könne begrenzt werden.

3. Wenn nun der kirchliche Saz, wie er ein richtiger Ausdrukk unsers Selbstbewußtseins ist, die Möglichkeit, daß Gott in irgend einem Sinn könne Urheber der Sünde sein, nicht ausschließt, wir aber durch entgegengesezte Interessen nach beiden Seiten hin gezogen werden: so bleibt um den so scheinbaren Widerspruch aufzulösen nur übrig, daß wir um die göttliche Allmacht unbeschränkt und unverkürzt zu erhalten behaupten, daß die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet sein, in sofern auch für Gott nicht sei, sofern aber das Bewußtsein der Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet sei. Je genauer sich dieses beides in der Sache selbst vereinigen läßt, eben wie in uns selbst die verschiedenen Elemente unseres christlichen Selbstbewußtseins eins sind, und je bestimmter wir beides in der Betrachtung auseinander halten können, so daß nicht mehr jedes das Gegentheil des andern zu fordern scheine, um desto vollkommner lassen sich alle Schwierigkeiten beseitigen, ohne daß wir weder manichäisch der Sünde ein von Gott unabhängiges ihm

[1] Vgl. §. 74.

entgegengeseztes Sein zuschreiben, noch pelagianisch den Gegensaz zwischen Sünde und Gnade verringern und allmählig auflösen. Von unserm kirchlichen Saze nun sagt der lezte Theil die Wirklichkeit der Sünde als unserer That aus, der erste Theil aber das Nichtbewirktsein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit demselben und der uns noch gestellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnißschriften: so tritt in den einen das zeitliche Begründetsein der Sünde in der menschlichen Freiheit hervor, aber sie sagen nicht aus, daß hiezu auch eine göttliche ewige Ursächlichkeit gehöre; in den andern tritt das Nichtbegründetseinkönnen der Sünde im göttlichen Willen hervor, aber sie sagen nicht aus, daß insofern dieses wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht sei. Je mehr sich nun diese beiden Einseitigkeiten ausbilden, um desto mehr häufen sich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu spizfindigen Unterscheidungen seine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein sich nicht wiedererkennt, und die sich eben so wenig zu einer lebendigen Anschauung vereinigen, oder man muß die tiefere Erforschung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwikklung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Gesichtspunkte die Einseitigkeit aufheben: so fragen wir zuerst von dem einen ausgehend, was ist denn das in der Sünde, wozu wir, sofern es in der Freiheit des Menschen begründet ist, auch eine ewige göttliche Ursächlichkeit erwarten können? Nun ist in jedem für sich abgeschlossenen sündlichen Moment auf der einen Seite eine Aeußerung eines sinnlichen Naturtriebes, wobei also die ewige göttliche Causalität als Mitwirkung gesezt ist, auf der andern Seite ist, als auf jenen Trieb beziehbar, denn sonst wäre von keiner Sünde die Rede, das Gottesbewußtsein gesezt, welches auf die göttliche Ursächlichkeit in der ursprünglichen Offenbarung zurükkgeht. Allein wie jene beiden Elemente zusammen noch nicht die Sünde sind, so ist auch diese göttliche Ursächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun diese in der Ohnmacht des Gottesbewußtseins bestände, wäre sie auch nur eine Verneinung, und eine solche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervor-

bringung sein[1]; aber die bloße Verneinung der Kraft ist auch nicht die Sünde, wie es denn unser Bewußtsein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird[2]. Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den sinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtsein als Bewußtsein des göttlichen Willens, gleichviel ob es gleichzeitig geschehe oder vor oder nachher, diesen Zustand verneint; denn ohne solche Verneinung, welche eben das Anerkenntniß eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens ist, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir sagen können, sofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns vor Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt in Bezug auf die Erlösung[3], denn das Bewußtsein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtseins wäre das eines Zustandes, welcher übertroffen werden muß, das Bewußtsein eines Zustandes aber, der einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen in sich schließt, ist das Bewußtsein eines solchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den andern Standpunkt und fragen: was für ein Nichtbegründetsein der Sünde durch Gott das sein könnte, womit sich doch vereinigen ließe, daß sie unsere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Ursächlichkeit zurükkzuführen sein, weil sie Verneinung ist: so hat sie dies nach dem obigen gemeint mit allem endlichen Sein, kann also nichtsdestoweniger unsere That sein, wie jenes der Inbegriff unserer Erfahrung ist, aber sie ist doch auch auf ewige Weise in und mit der gesammten Entwikklung des Gottesbewußtseins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb keine göttliche Causalität für sie geben können, weil sie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entspricht, so hat sie das mit allem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde ist, so wie sie selbst auch wieder am Guten ist, und auch so ist sie daher noch unsere eigene von

---

[1] Melanchth. l. th. p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

[2] Vergl. §. 68. [3] Gal. 3, 22.

dem Zusammenhang mit der Erlösung noch geschiedene That[1]. Nur wenn sie ein schlechthiniger Widerspruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, so daß sie diesen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf sie gar nicht gedacht werden; aber so ist sie auch nicht, weil dieses der Zustand der schlechthinigen Verstokkung wäre, den wir aus dem menschlichen Gebiet schon ausgeschlossen haben. Sonach erscheint der ergänzende Saz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erscheinende gebietende göttliche Wille ist, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtseins Sünde wird. Durch diesen also ist, wenngleich für keine einzelne sündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Ursächlichkeit zurükkgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von ihm geordnet sein, also auch nicht die Sünde an und für sich, sondern nur die Sünde in Bezug auf die Erlösung.

4. Indessen ist nicht zu läugnen, daß unser Saz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde soll aus einem sündlosen Zustand sittlich vollkommner Thätigkeit entstehen. Denn unter dieser Voraussezung muß man entweder zu einem solchen Handabthun Gottes, einer besondern die Sünde positiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit seine Zuflucht nehmen, oder sie als eine solche aus diesem Zustand noch weniger als sonst erklärliche Empörung darstellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet sei. Darum begnügt man sich von dieser Voraussezung aus gewöhnlich mit der Aushülfe, daß weil Gott nicht Urheber der Sünde sei und sie doch sei, so sei sie durch seine Zulassung. Allein dieser von dem menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdrukk hat seinen Ort

[1] Nur in diesem Sinne können wir uns die Formel der Augsburgischen Confession, voluntas non adiuvante Deo avertit se ae alias res gefallen lassen. Der ursprüngliche deutsche Ausdrukk, der aber in der verbesserten deutschen Confession geändert worden ist, deutet allerdings auf einen positiveren Sinn „alsbald so Gott die Hand abgethan". Denn dieses Handabthun Gottes wäre dann als eine besondere göttliche Handlung die erste Bedingung der Sünde.

nur in dem Gebiet der getheilten Ursächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber ist es statt der bloßen Zulassung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwekken, indem er die aus der Sünde entstehenden Uebel zu einer Quelle überwiegender Vortheile gemacht, den Schaden der Sünde selbst aber durch Christum völlig getilgt habe[1]. Denn abgesehen davon, daß auch der Gegensaz von Zwekk und Mittel nicht vorhanden sein kann für einen schlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt sich auch nicht leicht eine verfehltere Darstellung des Christenthums denken, als daß Christus nur eintritt um den aus der Sünde entstandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde selbst aus Rükksicht auf allerlei Vortheile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unserer Darstellung die Sünde nur um der Erlösung willen geordnet ist, und diese also als der mit derselben verbundene Vortheil erscheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann, da die nur allmählige und unvollkommne Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht.

§. 82. Dasselbe was von der göttlichen Ursächlichkeit in Bezug auf die Sünde gesagt ist, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge seines Zusammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl. p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt, mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae. — p. 819. Ut enim Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. — Conf. bohem. IV. Insuper docent, omnia, incommoda et adflictiones quibus hic quatimur conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi.

1. Der in unserm Saz ausgesprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinstimmend anerkannt: aber wie ihn auch

[1] S. Reinhard Dogm. §. 75.

die symbolischen Bücher nur sparsam behandeln, so wird er auch in den Systemen der Glaubenslehre selten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wol mehr oder weniger damit zusammen, daß man der Darstellung zweierlei beigemischt hat, welches wir hier gleich ausscheiden wollen. Zuerst nämlich spielt überall die verwirrende Voraussezung durch, daß Gott das Uebel nach Art der menschlichen gesezlichen Strafen auf eine willkührliche Weise mit der Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Gesichtspunkt zwar möglich ist, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unserm Selbstbewußtsein gegeben ist, zu thun haben, und uns jezt noch alle Bedingungen fehlen um diese Frage zu behandeln. Ebenso wenig aber haben wir hier irgend eine Veranlassung zu dem Gedanken an eine willkührliche göttliche Strafgesezgebung. Will man die schon oben angeführten mosaischen Stellen[1] hierhin deuten: so muß man zugleich jener abentheuerlichen Vorstellung Raum geben, daß die Beschaffenheit der irdischen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden sei. In der Einrichtung der Welt, wie sie auf die göttliche Ursächlichkeit zurükkgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr das andere weniger willkührlich sein, sondern alles ist gleich willkührlich, oder ist es auch gleich sehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem stehen, was in unserm Selbstbewußtsein hierüber vorkommt: so finden wir zwei entgegengesezte Auffassungen des Uebels. Die eine ist, daß wir das Uebel uns selbst als den Erfolg unserer Sünde zuschreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieselbe Weise, wie er Urheber der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menschen ist, auch Urheber des Uebels sei; und dies rechtfertigt sich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht gesezt ist, daß die Welt der Ort des Uebels sei, vielmehr daß auch alles mit dem relativen Gegensaz zwischen unserm Sein und anderem zusammenhängende doch nur als Reizmittel wirksam ist. Die andere Auffassung ist die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in

---

[1] Gen. 3, 14. 16—18. Vgl. §. 75, 1.

einen göttlichen über uns ergehenden Rathschluß fügen. Dies nun rechtfertigt sich am vollständigsten in allen Fällen, wo wir Uebel, die uns treffen, ansehn können als mit zu den versöhnenden Leiden Christi gehörig, wie denn jede Gemeinschaft Christi als eine solche Gemeinschaft seiner Leiden muß angesehn werden können. Nur daß sie ganz und ausschließend so betrachtet überhaupt nicht als Uebel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, sondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer bestimmten geistigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit soll Folge geleistet werden. Da wir uns aber doch dabei des Uebels bewußt werden, und jene Auffassung sich auch findet, wo ein besonderer Zusammenhang des Uebels mit unserm Antheil an der erlösenden Thätigkeit nicht vorliegt: so liegt darin deutlich die Voraussezung einer göttlichen Abstammung des Uebels als solchen, wenngleich nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Bezug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen Auffassung der Hemmungen des sinnlichen Lebens, daß sie nur Reizmittel sind, widerstrebt. Die richtige Ausgleichung kann also auch hier nicht die sein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre, weil es vermittelst der Sünde in unserer Freiheit gegründet sei; sondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Ursächlichkeit auch die ewige sezen, muß auch das Uebel eben sofern es in unserer Freiheit gegründet ist zugleich von Gott geordnet sein, wogegen sofern es von Gott nicht geordnet ist es auch eigentlich nicht sein kann. Es kann nicht in Gott gegründet sein, sofern es als Streit der Existenzen erscheint, weil nämlich diese nicht als jede etwas für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Maaß von Gott geordnet sind. Insofern mithin ist es auch nicht, sondern ist nur für uns ein Schein, der daraus entsteht, daß wir bei der Vereinzelung stehen bleiben. Von Gott geordnet ist aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaß, als das Gottesbewußtsein noch nicht in uns herrschend ist, als Uebel aufgefaßt werden, so wie daß die Sünde, in dem Maaß, als sie herrscht, sich zum geselligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet ist.

3. Beides aber, sowol der in unserer Freiheit gegründete Zusammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung desselben in Beziehung auf die Sünde, versteht sich nur, sofern man die Sünde als Gesammtthat und so auch das Uebel als Gesammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, sagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in seiner eignen Freiheit gegründet sind: sondern wo jedesmal die Sünde ist, mit der das Uebel zusammenhängt, da ist auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört: so läßt sich auch dieser Zusammenhang nur in einem Gesammtleben, und zwar je selbständiger und abgeschlossener es ist um desto deutlicher, darlegen. Darum reicht nun streng genommen auch diese Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entstanden von Anfang an von einem Gesammtleben abhangen; wogegen für den ersten Menschen, für sich betrachtet, die göttliche Ursächlichkeit an dem Uebel in Verbindung mit dem Begründetsein desselben in seiner eigenen Freiheit schwer ist zur Darstellung zu bringen, und zwar um so schwieriger, je nothwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zustand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranstellen zu müssen. Ja es ist dann kaum möglich, eine willkührliche göttliche Bestimmung, durch welche das Uebel mit der Sünde verknüpft ist, zu vermeiden — wie ja auch der Versuch, die jezigen menschlichen Uebel aus den natürlichen Eigenschaften des genossenen Apfels zu erklären dem nicht entgeht — wobei denn der oben angeführte symbolische Saz am wenigsten bestehen kann.

Zusaz. Da wir göttliche Eigenschaften nur aufzustellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit: so würde es, wenn Gott auf keine Weise Urheber der Sünde und des Uebels wäre, auch keine göttlichen Eigenschaften geben können, kraft deren Sünde und Uebel beständen. Haben wir hingegen eine solche Ursächlichkeit befriedigend nachgewiesen: so müssen wol auch besondere von den bis jezt aufgestellten verschiedene göttliche Eigenschaften oder Thätigkeitsweisen um so mehr aufgestellt werden, als doch Sünde und Uebel auf der einen Seite von Gott geordnet sind, auf der andern Seite aber doch durch die

Erlösung sollen aufgehoben werden. Müßten nun solche Eigenschaftsbegriffe erst gebildet werden: so könnte man zweifeln, ob es besser wäre deren zwei aufzustellen, die eine für die Sünde und die andere für das Uebel, oder nur eine, weil ja doch das Uebel nur durch die Sünde bedingt ist. Allein das fromme Bewußtsein ist sich über dieses Verhältniß längst klar geworden und hat diese göttliche Ursächlichkeit ausgesprochen in den beiden Eigenschaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erste Begriff sich nicht sowol auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen gut und böse, und eben so der lezte nicht sowol auf das Uebel allein, als vielmehr auf den Gegensaz zwischen Belohnung und Bestrafung. Aber diese Ausdrükke sind, zumal der erste, auch außerdem so mannigfaltig bestimmt und erklärt worden, und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Bestrafung nichts anders ist, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — so nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am besten gezeigt werden kann, wie sehr sie sich für diesen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derselben festgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweisen.

Erstes Lehrstükk.

Gott ist heilig.

§. 83. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesezt ist.

1. Unter dem Ausdrukk Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen

davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtsein stehen bleiben, so thun wir dies im Geist der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt voraussezen können, daß anderwärts das Gewissen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: so ist nur beiläufig zu sagen, daß beides gar nicht von einander verschieden ist. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewissen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufstellt, als in demselben Gesammtleben durch das darin herrschende Gottesbewußtsein geltend gemacht werden, so daß beides mit einander im Streit ist: so ist dieses doch eben so nur einer Unvollkommenheit in der Entwikklung oder in der Anwendung zuzuschreiben, wie wenn auch das natürliche Gewissen eines Ortes und eines Zeitraums nicht dasselbe ist mit dem eines andern, oder wenn verschiedene Glaubensweisen nicht dieselben Forderungen aufstellen. Wir aber in der evangelischen Kirche sind in einem solchen Streit nicht befangen, sondern die Identität der von unserm Gottesbewußtsein ausgehenden mit den aus der Idee des Guten entwikkelten Handlungsweisen wird bereitwillig genug zugestanden. Daß nun aber überall, wo mit diesen Forderungen oder diesem Gebot auf das Gottesbewußtsein zurükkgegangen wird, auch das Gewissen ganz vorzüglich auf eine göttliche Ursächlichkeit zurükkgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüth als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweises, sondern gehört zu den innern Erfahrungen, die wir als auf unserm Gebiet allgemein voraussezen können. Dennoch ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewußtseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur constituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar ohne diese Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben; eben so wie ohne Gewissen alle Thatsachen, die aus dieser Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde sein. Die göttliche Ursächlichkeit, durch welche das Gewissen gesezt ist, gehört also ganz in das Gebiet des Gegen-

sazes, in welchem wir uns jezt befinden, und ist eben so gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesezt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein gegebener Zustand und zwar nur als unsre eigne That zur Sünde wird[1]. Und wollte man auf der andern Seite außer dieser und der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch eine andere göttliche Ursächlichkeit aufstellen, durch welche die Sünde gegeben wäre: dann freilich müßte man zwei einander widersprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgestellte in der That die ganze und einzige göttliche Ursächlichkeit ist, auf welche die Sünde als solche zurükkweist.

2. Wenn nun unsere Erklärung sagt, das Gewissen sei nur mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit gesezt, so ist dies allerdings der rein christliche Ausdrukk für die Thatsache, aber keinesweges so zu verstehen, als wollten wir nur da ein Gewissen annehmen, wo die Erlösungsbedürftigkeit anerkannt ist; sondern, indem wir hier von der göttlichen Ursächlichkeit handeln, gehn wir von der Voraussezung aus, daß die Erlösung durch Christum dem ganzen menschlichen Geschlecht geordnet ist, und dieses sich auch ganz in dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit befindet. Denken wir uns statt dessen eine allmählige Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtseins: so könnte zwar auch bei dieser jene Ungleichmäßigkeit bestehen; aber indem dann die Fortschreitung überwiegend dem Charakter einer Kunstübung sich nähern würde, so wäre denn die Aufstellung einer solchen Forderung, wie das Gewissen sie ausspricht, überflüßig — wie ja jede Kunst fortschreitet ohne eine solche — und mithin, da das Gewissen immer Schmerzen bringt, eine Grausamkeit. Wogegen für die Erlösung die Menschen unter dem Gewissen, welches immer das Bewußtsein ihrer Unfähigkeit in sich schließt, zusammengehalten werden, und eben so auch hernach, weil das Gewissen ihnen immer das Bewußtsein der Sünde noch erregt, werden sie bei der Erlösung festgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtsein geeinigt denken, so daß nichts an-

[1] Auch 1. Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Unwissenheit nach den Lüsten leben.

gestrebt würde, was nicht aus diesem hervorginge; dann würde — gesezt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, psychischen oder somatischen, ihren Grund hätten — das Gewissen in seiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Daher auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig gesagt werden kann, wenn wir glauben den Zustand des Erlösers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewissen gehabt, adäquat zu beschreiben, wir darunter doch ein solches das immer geschwiegen verstehen müssen, so daß der Erlöser das Gewissen nur als Mitgefühl, nicht als sein persönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt sich schon zum Theil, weshalb wir das Gesammtleben als den eigentlichen Ort des Gewissens sezen. Nämlich gesezt auch, ein Geschlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens: so müßte es doch Gewissen erwekkend wirken auf das spätere unter ihm aufwachsende Geschlecht; welches dann auch eben so gilt in Bezug auf die größeren Entwikklungsunterschiede innerhalb desselben Geschlechtes. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils sowol als des Zurükkführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in Allen und für Alle auftritt, ist das Gesez, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist. Sonach ist die göttliche Heiligkeit die in dem Gesammtleben der Menschen gesezgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesez uns immer, zumal auf seine innere Quelle zurükverfolgt, das schlechthin heilige ist, und durch diese göttliche Ursächlichkeit der ganze geschichtliche Verlauf geordnet wird: so wird wol keine Einwendung dagegen zu machen sein, daß wir dieselbe als eine besondre göttliche Eigenschaft aufstellen, und sie mit diesem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichste und volksmäßigste Erklärung über den Gebrauch unseres Ausdrukks auf dem liturgischen und homiletischen Gebiet ist hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes bestehe in seinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen. Diese Erklärung kann auf eine zwiefache Weise verstanden werden. Ge-

meint ist sie gewiß so, daß gut und böse verstanden werden soll von den Handlungen der endlichen freien Wesen [1]; allein in diesem Sinn ist sie auf dem wissenschaftlichen Gebiet wenigstens nicht ohne große Modificationen zuzulassen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensaz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung giebt aufzustellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von diesen menschlichen Zuständen auf Gott übertrügen, was daran Selbstthätigkeit ist, nemlich die erstrebende und abwehrende Aeußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieses beides ausschließend nur in der Erlösung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch zu sagen, die Erlösung sei vorzugsweise in der göttlichen Heiligkeit begründet: so würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdrukk nicht ganz wollten fallen lassen, darauf zurükkommen, daß abgesondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders sei als die göttliche Bewirkung dieses Mißfallens in den Handelnden vermittelst des Gewissens und des Gesezes. Soll aber die Erklärung so verstanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen der göttlichen Productivität zum Grunde liegen und sie bestimmen [2]: so folgt hieraus zunächst, daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesezt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch [3]

---

[1] Henke lineam. p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

[2] Dahin wenden sich Mosheim th. dogm. I. p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi und Ammon Summa Theol. chr. p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

[3] Nach §. 55, 1. S. 293.

nicht als ein Gedanke Gottes zu sezen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen giebt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse aus sich selbst hervorbringen[1], d. h. daß das Böse als realer Gegensaz gegen das Gute überhaupt kein Dasein hat, und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurükkbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung. So daß, was an beiden Erklärungen haltbar ist, zusammengenommen ganz dem, was wir aufgestellt haben entspricht, und wir auf diese Weise den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht und Allwissenheit zurükkführen, und diese beiden als heilige sezen können. Hiemit stimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche der Heiligkeit Gottes zuschreiben, von den Geschöpfen das vollkommen Gute zu fordern[2], indem diese Forderung doch nur vermöge des ihnen eingepflanzten Gesezes oder sittlichen Gefühls an sie ergeht. Diese Erklärungen nehmen zum Theil die innere Reinheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff auf; solche aber, welche bei dieser allein stehen bleiben oder gar auf die vollkommne Selbstliebe Gottes zurükkgehn[3], möchten vielleicht einer speculativen oder sogenannten natürlichen Theologie angehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

---

[1] Nach §. 67, 2.

[2] Quenstedt Syst. th. I. p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

[3] Buddeus Institt. p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur amor ille vocatur sanctitas. — Gewissermaßen ähnliches giebt schon Hilarius zu Ps. 144. welcher unter der göttlichen Heiligkeit vornehmlich die Abwesenheit alles selbstsüchtigen in Gott verstanden wissen will.

Zweites Lehrstükk.

Gott ist gerecht.

§. 84. **Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.**

1. Diese Erklärung ist unläugbar weit enger und beschränkter, als die Weise anderer Glaubenslehrer mit sich bringt, so daß sie einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerst nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine gesezgebende oder vertheilende und eine vergeltende; die erstere aber kann in unserer Erklärung gar nicht mitbegriffen sein. Allein man scheint hiebei übersehen zu haben, daß in den Ausdrükken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und soll jede menschliche Gesezgebung und Vertheilung gerecht sein, weil immer schon ein Gegebenes da ist, welchem sie sich anreiht und auf welches sie zurükkgeht. Die göttliche Gesezgebung und Vertheilung aber ist die ursprüngliche und schöpferische, aus welcher die Wesen selbst mit ihren Verhältnissen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat, und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beschrieben werden kann, sondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen sein[1], von welcher göttlichen Eigenschaft

---

[1] Etwas ähnliches scheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beschreiben, die Gerechtigkeit selbst aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder ist dann die Heiligkeit selbst die gesezgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit selbst erst wieder getheilt wird in die gesezgebende und vergeltende, so bezieht sich doch die erste auf die Heiligkeit, als auf die dem Gesez zum Grund liegende höchste Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Bösen.

aber erst unten die Rede sein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende sein. Allein auch von dieser umfaßt unsere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu nicht minder das Belohnen des Guten als das Bestrafen des Bösen, unsre Erklärung aber sagt nichts von einem Zusammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtseins, sondern nur von dem des Uebels mit der Sünde, welcher Zusammenhang eben allerdings das ist, was wir Strafe nennen. Diesen Mangel könnten wir zugestehen und zugleich entschuldigen als eine natürliche Folge der Abstraction, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unseres christlichen Selbstbewußtseins, nämlich dem Bewußtsein der Sünde reden, von dem andern aber absehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unserer Methode ans Licht kommen, welche uns nöthigte, eine göttliche Eigenschaft zu spalten. Allein unser christliches Selbstbewußtsein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; sondern was irgend Belohnung genannt werden kann, ist uns ein unverdientes auf die göttliche Gnade zurükkzuführendes [1]. Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenstand finden als Christum [2], und zwar nur sofern er der von allen andern Menschen verschiedene ist. Somit können wir aus unserm eignen frommen Selbstbewußtsein nur die strafende Gerechtigkeit kennen, und müssen die belohnende in Bezug auf uns dahingestellt sein lassen. Denn wenn Christus selbst mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzustellen scheint [3]: so ist das Steigern der Kräfte und die Erweiterung des Wirkungskreises, welches beides wieder genau zusammenhängt, eben so wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Uebels mit der Sünde könnte gegenüber gestellt werden, wie wir die Steigerung des Bösen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten lassen.

---

[1] Röm. 4, 4. 16 vergl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes Gotte als Richter beigelegt wird, so wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargestellt, welches nicht hieher gehört.

[2] Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2, 9. 10. [3] Matth. 25, 21.

2. Bezieht sich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, so erscheint wol natürlich, daß sie sich nur über das Gebiet der Sünde erstrekken kann, und in sofern könnte der Zusaz überflüssig erscheinen. Daß wir nun diese göttliche Ursächlichkeit gar nicht vorstellen würden, wenn wir in ein unsündliches Gesammtleben gestellt wären, ist klar, denn wir kommen zu der Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtsein der Sünde. Der Ausdrukk schließt aber zugleich in sich, daß in dem Maaß als die Sünde verschwindet auch diese Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob sich in dem materiellen des menschlichen Zustandes etwas ändert oder nicht; und dieses Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derselben göttlichen Ursächlichkeit an [1], indem hierin zugleich auch die Belohnung Christi besteht. Daß wir den Zusammenhang selbst nur auf die wirkliche Sünde beschränken, hat theils eben hierin seinen Grund, weil da die ursprüngliche Sündhaftigkeit in dem menschlichen Gesammtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zusammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieser seinen Grund hätte; theils auch darin, daß der Zusammenhang überhaupt nur besteht, sofern er in unserem Bewußtsein gesezt ist, das Bewußtsein der ursprünglichen Sündhaftigkeit haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zusammen, sowol daß es gesellige Uebel giebt — denn es sind nur die bestimmten sündlichen Richtungen in den Einzelnen, welche sich zu beharrlichen Ursachen von Hemmungen im Gesammtleben entwikkeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Uebel aufgefaßt werden. In demselben Maaß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geschieht nicht nur das lezte nicht mehr, sondern auch die noch wirklich gewordene Sünde selbst wirkt nur noch als förderndes Reizmittel [2] und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Sezen und Aufheben

---

[1] 1 Joh. 1, 9. wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurükkgeführt.

[2] Röm. 8, 28.

dieser Verbindung zweierlei: Einmal daß die ganze Welteinrichtung, so weit in ihr das Uebel bedingt ist, auf die menschliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet ist, auf bestimmte Weise bezogen sei. Dann aber auch, daß in unserm Bewußtsein diese Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig sondern wesentlich und durchgängig gemacht werde. Indem nun so aufgefaßt die göttliche Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unserer Erfahrung sich immer gleichbleibende göttliche Ursächlichkeit ist, und sich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz erstrekkt, so daß sie mit der vorigen zusammengenommen alles ordnet, was sich von dieser Seite unseres Gegensazes aus auf das sittliche bezieht: so erscheint die Aufstellung derselben als einer besonderen göttlichen Eigenschaft vollkommen gerechtfertigt. Was nun das erste Element derselben betrifft, nämlich die Beziehung der gesammten Weltordnung auf die Freiheit: so wird Jeder von selbst zugeben, daß diese nur im Gesammtleben zu finden sei. Nur in dem Maaß als ein solches in sich abgeschlossen ist, am vollkommensten also nur in der Totalität des menschlichen Daseins, offenbart sich diese göttliche Ursächlichkeit in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwikkelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild der bürgerlichen, die wir doch so oft als Ungerechtigkeit empfinden, herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menschen als den eigentlichen Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit ansieht. Ja wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen Frevels Bestrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung jeder einzelnen Tugend oder vollständigen Tugenderweisung des Einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit und Falschheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder Krankheit bestraft werden, sondern auch dasselbe, was, wenn es den Einen trifft als Strafe für seine Sünde ausgelegt wird, auch Andern begegnet, bei denen man auf dieselbe Sünde nicht ohne schreiende Ungerechtigkeit schließen würde: so kommt man mit der Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es

dann fast keinen andern Ausweg giebt als die Behauptung, daß die göttliche Gerechtigkeit sich hier nur unvollkommen entwikkeln könne und erst in jenem Leben ihre Vollständigkeit erlangen werde; eine Vorstellung, welche, wenn man sie auch davon frei sprechen will, Gott selbst in einer zeitlichen Entwikklung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausschiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewiesen wird, welche die Differenzen zwischen dem hiesigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Gesammtschuld den der Gesammtstrafe aufstellen, die Formel sich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde sich in dem Uebel abspiegle, und daß alles Uebel sich aus der Sünde erklären lasse; und dies ist der oben angegebne Zusammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unserm Bewußtsein diese Beziehung zwischen Sünde und Uebel wirklich und zwar allgemein gemacht wird: so ist dieses das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, welches eben so das Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit in der menschlichen Seele ist, wie das Gewissen das Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit desselben zeigt sich aber am unverkennbarsten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geselligen Strafen aus diesem hervorgehn, und das Sezen des Zusammenhangs zwischen Sünde und Uebel repräsentiren, so wie die allmählige Milderung derselben bei fortschreitender Entsündigung des Gesammtlebens das Aufheben desselben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zusammengehörig.

3. Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Ursächlichkeit sich vollständig dürfte nachweisen und anwenden lassen, finden wir hier gar keine Veranlassung. Denn eben die natürlichen Strafen sind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkührliche, indem sie in der schöpferischen und weltordnenden göttlichen Ursächlichkeit gegründet sind; und die wir willkührlich am ehesten nennen könnten, nämlich alle Uebel, welche auf die Einzelnen die davon betroffen werden bezogen, deren Thun nicht entsprechen, sind grade natürliche, weil diese Ungleichmäßigkeit in der Gesammtheit des Weltzusammenhanges gegründet ist. In einem andern Sinne nennen wir

die durch die Beziehung der Weltordnung auf unsere Freiheit gesezten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menschlichen Freiheit selbst hervorgehen, die willkührlichen. Allein sieht man beide als göttliche an, so verschwindet dieser Unterschied, indem die menschlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geistigen Entwikklung der Menschen gemäß erfolgen. Beide sind vielmehr als göttliche Ordnung wesentlich zusammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Wahrheit, und dieser ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede sein; also auch nicht entschieden werden, in wiefern sie mehr als willkührliche oder als natürliche würden anzusehen sein. Denn diese sind nicht unmittelbar aus unsrem Selbstbewußtsein entnommen, und es wird daher erst an einem andern Ort untersucht werden können, wie sich die eigenthümlich christliche Gestaltung dieser schon vorchristlichen und sehr allgemein verbreiteten Vorstellung zu dem allerdings vorauszusezenden allgemeinen Grunde derselben verhält, und inwiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ob so wie hier oder anders modificirt zurükkgegangen werden kann. — Anders ist es mit andern Eintheilungen, die auch auf unserm Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verschiedenen Abzwekkungen der Strafen. Zuerst ist aber wol klar, daß Strafen nicht können von Gott als Besserungsmittel geordnet sein. Denn indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit selbst: so kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtseins und eine größere Freiheit des Geistes hervorgehn, sondern nur eine andere Vertheilung der sinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünstig ist, kann auf diese Art bewirkt werden. Es ist auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtseins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichst vollkommen eingerichtetes System göttlicher Strafen die Stelle der Erlösung müßte haben vertreten können. Eben so wenig ist aber auch zweitens anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzwekkung göttlicher Strafen gebe. Denn ursprünglich sind böses

oder unrecht und übel gar nicht gegen einander meßbar, sondern nur, wenn durch das Unrecht einem Andern Uebles ist zugefügt worden, ist dieses meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieses wird doch nur zugefügt, insofern der Beleidigte die Lust an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Versüßung des eignen Wehe betrachtet; daher auch in solchen alterthümlichen Zuständen noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Lust stattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Theil hierin ihre Entstehung, indem sie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in diesem Sinne nur angenommen werden auf einer sehr untergeordneten Entwikklungsstufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zustände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit scheinbarem Tiefsinn über das Geheimnißvolle des göttlichen Zorns und die ursprüngliche Nothwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetragen worden ist, läßt sich auf kein klares Bewußtsein zurükkbringen. Und wir können dies um so sicherer auf sich beruhen lassen, als sich das Bewußtsein der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit vollständig erklärt aus der noch übrigen Abzwekkung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einschrekkenden. Diese ist nämlich ein nothwendig zwischen eintretendes, überall wo und in so fern sich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtseins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrschenden sinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachsen; und was von dem Zusammengehaltenwerden des Volks unter dem Gesez in Bezug auf die mosaische Gesezgebung gesagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber eben so auch von den in jener Gesezgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur in Bezug auf das Gebiet der Erlösung, und in sofern sie noch wirksam werden soll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verstehen ist.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zusammenhängen, aber auf

der andern auch, wie nothwendig es ist, beide aus einander zu halten. Sie gehören auf das genaueste zusammen als Ausdrükke der göttlichen Ursächlichkeit hinsichts der Sünde in ihrem Verhältniß zur Erlösung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher wir von der Sünde sagen, daß in demselben Sinne, in welchem sie nicht kann in Gott gegründet sein, sie auch überhaupt nicht sein kann, sondern wir auch von dem Uebel, daß sofern es in Gott nicht kann gegründet sein, nämlich als realer Widerspruch gegen die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menschen, es auch überhaupt nicht sein kann. Und eben so auch behaupten wir von dem Uebel, daß wie es wirklich ist, es auch in einer göttlichen Ursächlichkeit müsse gegründet sein, wie von der Sünde. Und so wie das Bewußtsein der Strafwürdigkeit der Sünde als Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich ist unter Voraussezung des Gewissens als des Ergebnisses der göttlichen Heiligkeit: so hätte auch ohne jenes das Gewissen nichts, wodurch es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleisches stehenden menschlichen Seele sich eine Haltung sichern und so das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit entwikkeln könnte. Aber aus demselben Grunde ist es auch nothwendig, hier — wo wir, auch wenn wir es mit Elementen des frommen Selbstbewußtseins zu thun haben, bei denen wir von der Erlösung abstrahiren, diese doch immer voraussezen müssen als das worauf sich alles bezieht — beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es dahin gebracht haben, daß sowol die natürlichen Unvollkommenheiten als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Uebel wären, sondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr in Bezug auf uns selbst als Uebel auffaßten, daß also auch in unsern rein persönlichen frommen Zuständen die Gerechtigkeit Gottes nicht unmittelbar vorkäme: doch aber würden wir immer noch des Gewissens bedürfen, und also auch das Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit in uns selbst immer wieder erneuern. Eben so auch während wir noch beides bedürfen, sondern wir doch beides streng. Denn das Mißfallen am Bösen, d. h. der Eindrukk der Heiligkeit Gottes, ist nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahndung der Strafe gar nicht afficirt; und das

Bewußtsein der Strafwürdigkeit ist in unser Gemeingefühl so fest gewurzelt, daß wir uns die Strafe immer gefallen lassen, wenn auch nicht nur unser persönliches sittliches Gefühl über den fraglichen Gegenstand schon vollkommen gereinigt, sondern selbst der Wille schon ganz der fraglichen Knechtschaft entronnen ist. Eben deshalb ist nun auch diese Gestaltung des Gottesbewußtseins keineswegs eine vergänglichere in uns, als die durch den Begriff der göttlichen Heiligkeit dargestellte, da sie für unser Gemeingefühl, dem sie auch ursprünglich vorzugsweise angehört, immer die gleiche Wahrheit behält. Wollte man dennoch sagen, beide Begriffe wären doch nicht in demselben Sinne göttliche Eigenschaften, wie die im ersten Theile abgehandelten, weil sie lediglich auf die natürliche Unvollkommenheit des Menschen sich beziehend außer diesem Gebiete gar nichts in Gott wären, und auch innerhalb dieses Gebietes, sobald die Unvollkommenheit völlig aufgehoben wäre, aufhören würden sich geltend zu machen: so ist hierauf folgendes zu sagen. Zuerst würde dasselbige dann gelten müssen auch von den aus der zweiten Seite des Gegensazes demnächst zu entwikkelnden göttlichen Eigenschaften, indem auch diesen die Zurükbeziehung auf die erste Seite wesentlich ist, und so dürfte dasselbe von allen so genannten moralischen Eigenschaften Gottes gelten sofern ihnen nur irgend eine Beziehung auf den Gegensaz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an diese allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über diese beiden Eigenschaftsbegriffe insbesondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgesehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde nicht ist, und sie insofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtseins Gottes von seinen Werken mithin seiner Allgegenwart und Allwissenheit bildet — sie in unserm Bewußtsein Gottes ein wesentlicher Bestandtheil ist, weil wir uns auch einer schlechthinigen Macht des Gottesbewußtseins immer nur als des durch die Erlösung aufgehobenen Standes der Sünde bewußt sein können. Dasselbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, insofern als die Belohnungswürdigkeit des Erlösers nur die andere Seite ist zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als so wie jene in

dieser als Ahndung immer enthalten gewesen ist, so auch diese in jener immer als Erinnerung enthalten sein wird. Und nicht minder ist die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unsere Freiheit auf gleiche Weise eins mit der Beziehung derselben auf die Erlösung, und dieser Gesammtzusammenhang des geistigen mit dem sinnlichen der Ort der folglich eben so allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§. 85. Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das dogmatische.

1. Diese beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathischen Ausdrükken, denn ein solcher ist dieser doch vorzüglich wol, da wir uns seiner in menschlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden besonders aufgeregten und in Hülfsleistung übergehenden Empfindungszustande. Die Hülfsleistung selbst ist dann freilich eine sittliche Thätigkeit, aber sie ist hier bedingt durch ein sinnliches Mitgefühl, nämlich die Unlust an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuständen; indem, wenn dieses nicht zum Grunde liegt, wir die Hülfsleistung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie ist so aufgefaßt ein Gegenstükk der Güte, als der Hülfsleistung bei welcher das entgegengesezte sinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremdem gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit diesem Namen wird die Hülfsleistung ohne eine solche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenschaften können wir daher in diesem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn selbst unter den Gegensaz des angenehmen und unangenehmen zu stellen. Allein wenn wir auch dieses übersehen wollen, und diese Ausdrükke nur von den Hülfsleistungen gebrauchen, so wäre es doch gegen den Charakter teleologischer Glaubensweisen in strenggebildeter Lehre eine göttliche Ursächlichkeit auf sinnliche Lebensförderung an und für sich anzunehmen. Diese Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn grade an dieser Stelle suchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Uebel

und Bewußtsein des Uebels voraussezt, so konnte nicht eher die Rede von ihr sein, als von dem Uebel; aber eben so, da sie immer eine gewisse Entfernung zwischen beiden Theilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinschaft, wie zwischen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenstand sein, welche und sofern sie sich schon ihres Antheils an der Erlösung erfreuen.

2. Von einem etwas andern Gesichtspunkt ausgegangen ist der barmherzige Gott am meisten entgegengesezt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer sich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen: so wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrükkung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zustand mitgedacht ist, und denken bloß an das Zurükkhalten der Strafe: so muß doch auch hier beseitigt werden, daß die Strafe, welche sich auf die Erlösung bezieht, soll aufgehoben werden lediglich wegen eines schon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Ist nun dies beseitigt, so bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als besondere Eigenschaft gelten lassen, weil wir dieses schon mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falsch und eben mit diesem Inhalt die Barmherzigkeit eine besondere Eigenschaft sein: so würden dann diese beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtigkeit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältniß, welches zwischen göttlichen Eigenschaften nicht statt haben kann. Dennoch kommt die für den Gebrauch des Wortes entschiedenste neutestamentische Stelle[1] hiemit am meisten überein; denn Güte gegen die Undankbaren ist Unterdrükkung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptsache in dieser Gnome ist auch die Aufforderung an die Hörenden, und so war in einer asketischen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Christus sie hinwies, von ihm auch mit demselben Namen bezeichnet wurde.

[1] Luk. 6, 35. 36.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche

Bd.: 1

1884

Th.u. 469 a-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11890411-5